REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE

PUBLIÉE PAR

L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

SOUS LA DIRECTION DE M. A. VAN GENNEP

TOME DEUXIÈME

1911

BUREAU OF
AMERICAN ETHNOLOGY.
MAY 23 1912
LIBRARY

17809

PARIS
ERNEST LEROUX, EDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1911

GN2
#8R422

R. E. S.

BUREAU DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Président : M. J. DE MORGAN, ancien Directeur général des Antiquités de l'Égypte, Délégué général en Perse du Ministère de l'Instruction publique.
Vice-Président : M. M. DELAFOSSE, Administrateur de 1re classe des Colonies, chargé du cours de langues soudanaises à l'École des langues orientales et du cours de dialectes et coutumes de l'Afrique Occidentale Française à l'École coloniale.
Secrétaire Général : M. G. REGELSPERGER, docteur en Droit.
Directeur des Publications : M. A. VAN GENNEP, fondateur de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie.**
Trésorier : M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

SECTIONS D'ÉTUDES

Afrique occidentale. — *Président :* M. M. DELAFOSSE.
Asie antérieure. — *Président :* M. J. DE MORGAN.
Amérique. — *Président :* M. le Dr CAPITAN.
Empire russe. — *Président :* M. DENIKER.
Indochine. — *Président :* M. le Dr J. HARMAND.
Italie. — *Président :* M. MARCEL VERNET.
Tibet et populations tibéto-birmanes. — *Président :* M. J. BACOT.

Art préhistorique. — *Président :* M. HENRI BREUIL.
Folk-Lore européen. — *Président :* M. A. VAN GENNEP.

La cotisation annuelle est de 25 francs. Elle donne droit au service de la *Revue.*

Elle peut être rachetée moyennant le versement, une fois pour toutes, de la somme de trois cents francs (art. 3 des Statuts). Si le demandeur désire user de cette faculté, il est prié de l'indiquer.

Toutefois, cette faculté n'est pas accordée aux établissements souscripteurs tels que Sociétés, Bibliothèques, Musées, etc., et, en général, à tout corps moral ou groupement à durée illimitée.

Afin d'éviter les frais de recouvrement, MM. les membres sont priés d'adresser directement leurs cotisations en mandat-poste, bon de poste ou chèque, au Trésorier M. J.-A. DECOURDEMANCHE, rue Condorcet, 53, Paris (IXe).

Pour tous les renseignements, s'adresser au Secrétaire Général, M. G. REGELSPERGER, rue La Boëtie, 85, Paris (VIIIe).

Prière d'envoyer tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (manuscrits, etc.), à M. A. VAN GENNEP, Villa Flamande, Bourg-la-Reine (Seine), et les revues d'échange, ouvrages pour comptes-rendus, etc., au nom de la *Revue*, chez M. E. LEROUX, éditeur, 28, rue Bonaparte.

Les membres de l'Institut Ethnographique peuvent acquérir le tome Ier de la *Revue* (année 1910) chez M. E. LEROUX, éditeur, avec une réduction de 50 o/o sur le prix de l'abonnement.

INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL

DE PARIS

STATUTS

TITRE I

But de l'Association.

Article premier. — L'Association dite *Institut Ethnographique International de Paris*, fondée en 1910, a pour but :

1° De développer et d'encourager l'étude de l'Ethnographie et de la science des civilisations, tant en France qu'à l'étranger, notamment par le moyen de publications, conférences, missions ou expositions;

2° De créer des musées spécialement consacrés à ce même sujet d'étude ou de contribuer au développement de musées de même nature.

Sa durée est illimitée.

Elle a son siège à Paris.

Art. 2. — L'*Institut Ethnographique International de Paris* s'interdit d'une manière absolue toute discussion d'un caractère politique, confessionnel ou personnel, et la publication de tout mémoire présentant ces caractères.

TITRE II

Composition de l'Association.

Art. 3. — L'*Institut Ethnographique International de Paris* se compose de membres d'honneur, de membres bienfaiteurs, de membres donateurs, de membres titulaires et de membres souscripteurs.

Les membres appartenant à ces diverses catégories peuvent être en nombre illimité, à l'exception des membres titulaires.

Tous les membres ont droit au service gratuit des publications périodiques de l'Association, à l'entrée des musées créés par l'Association et aux conférences ou aux expositions organisées par elle, ainsi qu'à l'usage de la Bibliothèque de l'Association.

Les membres d'honneur sont choisis parmi les personnages disposés à apporter à l'*Institut Ethnographique International de Paris* l'appui de leur haute protection. Le titre de membre d'honneur est décerné par l'Assemblée générale de l'Association.

Les membres bienfaiteurs sont les personnes qui auront donné à l'*Institut Ethnographique International de Paris* une somme supérieure à 25,000 francs.

Les membres donateurs sont ceux qui auront donné à l'*Institut Ethnographique International de Paris* une somme variant entre 5,000 et 25,000 francs.

Les noms des membres bienfaiteurs et donateurs restent toujours inscrits sur la liste des membres. Les membres bienfaiteurs font partie de l'Assemblée générale dont il sera parlé plus loin.

Les membres titulaires sont au nombre de cinquante. Toutefois, ce nombre pourra être progressivement augmenté par décision motivée de l'Assemblée générale, sans qu'il puisse être en aucun cas supérieur à cent. Cette décision ne peut être votée par l'Assemblée générale qu'à la majorité des deux tiers des membres présents.

Les douze premiers membres inscrits en tête de la liste des membres titulaires comme ayant préparé la formation de l'Association et la composant au jour de sa constitution, seront qualifiés de membres titulaires fondateurs. Leurs noms seront toujours maintenus sur la liste des membres.

Les autres membres titulaires seront désignés par l'Assemblée générale, composée primitivement des seuls membres titulaires fondateurs, et auxquels viendront successivement s'ajouter les membres titulaires nouvellement élus et les membres bienfaiteurs. Il sera fait autant d'élections successives que de besoin, jusqu'à ce que le nombre de cinquante soit atteint, mais sans qu'aucun délai soit assigné pour parfaire ce nombre.

Les membres souscripteurs sont ceux qui, versant la cotisation annuelle, ont les mêmes droits que les membres titulaires, sauf celui de faire partie de l'Assemblée générale. Ils pourront être élus membres titulaires.

Les membres titulaires et les membres souscripteurs paieront une cotisation annuelle qui est fixée au chiffre minimum de vingt-cinq francs.

Cette cotisation pourra être rachetée moyennant le versement, une fois pour toutes, de la somme de trois cents francs. Cette somme une fois versée, est définitivement acquise à l'*Institut Ethnographique International de Paris* et ne pourra être réclamée en tout ou partie par le membre démissionnaire ou radié, ni en cas de décès, par ses héritiers.

Pour être membre titulaire, il faut être présenté par deux membres titulaires. Pour être membre souscripteur, il faut être présenté par deux membres titulaires ou souscripteurs. Dans l'un et l'autre cas, il faut être agréé par l'Assemblée générale.

Art. 4. — La qualité de membre se perd :

1° Par la démission envoyée par lettre recommandée;

2° Par la radiation prononcée, pour refus de paiement de la cotisation annuelle ou pour motifs graves, par le Bureau à la majorité ordinaire et ratifiée par l'Assemblée générale à la majorité des deux tiers des membres présents. Le membre dont la radiation est proposée, est admis à présenter ses explications en Assemblée générale.

Spécialement, la qualité de membre titulaire pourrait être retirée pour cause de non présence persistante aux réunions de l'Assemblée générale sans excuse jugée valable par celle-ci et après avertissement. Mais le membre titulaire qui viendrait à perdre cette qualité pour cette cause pourrait rester dans l'Association comme membre souscripteur.

TITRE III

Administration et fonctionnement de l'Association.

Art. 5. — L'*Institut Ethnographique International de Paris* est administré par ses membres titulaires et bienfaiteurs réunis en Assemblée générale pour délibérer sur toutes les questions intéressant le fonctionnement de l'Association.

L'administration active est confiée à un Bureau nommé par l'Assemblée générale.

Art. 6. — L'Assemblée générale se réunit statutairement une fois au moins par an et, en outre, chaque fois que le Bureau juge nécessaire de la convoquer. L'ordre du jour est réglé par le Bureau.

L'Assemblée générale se réunit aussi lorsque le quart au moins de ses membres le demande en vue de délibérer sur une question déterminée. Le Bureau convoque en conséquence tous les membres de l'Assemblée générale dans le délai maximum d'un mois.

L'Assemblée générale ne peut délibérer valablement qu'autant qu'un tiers au moins des membres titulaires est présent.

Les décisions de l'Assemblée générale sont prises à la majorité absolue des votants, sauf exception portée dans les Statuts.

Aucun vote ne peut avoir lieu par correspondance, mais, en raison des

absences fréquemment nécessitées par les études ethnographiques, il est fait exception pour les élections.

Le Bureau de l'Assemblée générale est le Bureau même de l'Association.

Il est tenu procès-verbal des séances. Les procès-verbaux sont signés par le président et le secrétaire.

Art. 7. — Le Bureau comprend un président, un vice-président, un secrétaire général, un directeur des publications, un trésorier, auxquels pourront être ajoutés par décision motivée de l'Assemblée générale et selon les nécessités du fonctionnement de l'Association, trois autres vice-présidents, un secrétaire-adjoint, un trésorier-adjoint, un bibliothécaire, un archiviste et un ou plusieurs conservateurs des collections qui feront partie eux aussi du Bureau.

Les membres du Bureau sont choisis parmi les membres titulaires et élus par l'Assemblée générale. Ils devront tous être de nationalité française.

Ils sont élus pour trois ans et rééligibles à l'expiration de leur mandat.

S'il se produit une vacance parmi les membres du Bureau, il est pourvu au remplacement de ce membre dans la première réunion de l'Assemblée générale. Une réunion spéciale peut être aussi provoquée pour ce vote.

Art. 8. — Toutes les fonctions des membres du Bureau sont gratuites. Toutefois, par une décision de l'Assemblée générale, une indemnité peut-être attribuée au Secrétaire général et au Directeur des Publications, et éventuellement aux conservateurs des collections et au bibliothécaire.

Art. 9. — Après qu'elle a procédé à l'élection du Bureau, l'Assemblée générale nomme une Commission de comptabilité composée de trois membres, qui est chargée du contrôle des comptes du Trésorier et qui donne son avis sur toutes les questions importantes concernant les finances de l'Association.

Les membres de cette Commission sont choisis parmi les membres titulaires, mais en dehors de ceux qui composent le Bureau.

Ils sont nommés pour trois ans et rééligibles.

Art. 10. — La Commission de comptabilité peut à tout moment vérifier l'encaisse et se faire donner communication des comptes du Trésorier, qu'elle a pour mission de contrôler. Elle présente, chaque année, un état détaillé des recettes et dépenses de l'année expirée; elle examine le projet de budget préparé par le Trésorier et le soumet à l'Assemblée générale.

Art. 11. — L'Assemblée générale entend les rapports de gestion du Bureau et de chacun de ses membres, s'il y a lieu, en ce qui concerne l'exercice de ses fonctions propres, ainsi que tous rapports relatifs à la situation financière et

morale de l'Association. Elle délibère sur toutes les questions mises à l'ordre du jour et procède aux diverses élections, ainsi qu'il a été dit ci-dessus.

Spécialement en ce qui concerne les finances, l'Assemblée générale entend le rapport annuel de la Commission de comptabilité sur les comptes de l'exercice clos et les approuve; elle vote le budget de l'exercice suivant qui lui est présenté par la Commission de comptabilité.

Le rapport annuel sur les comptes de l'exercice clos et le budget de l'exercice suivant sont adressés chaque année à tous les membres de l'Association.

Art. 12. — L'*Institut Ethnographique International de Paris* est représenté en justice et dans tous les actes de la vie civile par son président et, à défaut, par le Secrétaire général. Le représentant de l'Association doit jouir du plein exercice de ses droits civils.

Art. 13. — Les dépenses sont ordonnancées par le Président ou, à son défaut, par un des Vice-Présidents, ou enfin, par le Secrétaire général.

Art. 14. — Un vote de l'Assemblée générale sera requis pour toutes acquisitions d'immeubles nécessaires au but poursuivi par l'Association, tous échanges et toutes aliénations d'immeubles, toutes constitutions d'hypothèques sur les immeubles appartenant à l'Association, tous baux excédant neuf années, toutes aliénations de biens dépendant du fonds de réserve et tous emprunts.

Art. 15. — La Commission de comptabilité détermine les valeurs dont il devra être fait acquisition chaque fois qu'il y aura lieu de placer des fonds en valeurs productives d'intérêts. Les ordres d'achat et de vente sont signés par le Président de l'*Institut Ethnographique International de Paris* ou, à son défaut, par un des Vice-Présidents, ou par le Secrétaire général. Ils sont signés en outre par le Président de la Commission de comptabilité.

Art. 16. — Les qualités des personnes indiquées comme susceptibles d'opérer des dépôts ou des retraits de fonds, ou de donner des ordres, seront justifiées par un extrait de la délibération qui les aura nommées. Cet extrait sera valable du moment qu'il aura été certifié conforme par le Président.

Art. 17. — Les délibérations de l'Assemblée générale relatives à l'acceptation des dons et legs ne sont valables qu'après l'approbation administrative donnée dans les conditions prévues par l'article 910 du Code civil et les articles 5 et 7 de la loi du 4 février 1901.

Les délibérations de l'Assemblée générale relatives aux aliénations de biens dépendant du fonds de réserve ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

TITRE IV

Ressources de l'Association et fonds de réserve.

Art. 18. — Les ressources de l'*Institut Ethnographique International de Paris* comprennent :

1° les cotisations des membres titulaires et souscripteurs;

2° Les subventions qui peuvent lui être accordées;

3° Le produit des libéralités dont l'emploi immédiat a été autorisé et les ressources créées à titre exceptionnel et s'il y a lieu, avec l'agrément de l'autorité compétente;

4° Le revenu des biens et valeurs de toute nature;

5° Le produit de la vente des publications de l'*Institut Ethnographique* et des droits d'entrée aux conférences et expositions qu'il pourrait organiser ainsi qu'aux musées qu'il pourrait créer.

Art. 19. — Le fonds de réserve comprend :

1° La dotation, telle qu'elle sera fixée par l'Assemblée générale annuelle et qui sera au minimum du dixième des recettes autres que les libéralités;

2° Le dixième au moins du revenu net des biens de l'Association;

3° Les sommes versées pour le rachat des cotisations;

4° Le capital provenant des libéralités à moins que l'emploi immédiat n'en ait été autorisé.

Art. 20. — Le fonds de réserve est placé en rentes nominatives sur l'État ou en obligations nominatives dont l'intérêt est garanti par l'État.

Il peut être également employé à l'acquisition des immeubles nécessaires au but poursuivi par l'Association.

Art. 21. — Les livres et collections de l'*Institut Ethnographique International de Paris* ne peuvent en aucun cas être vendus, mais ils peuvent donner matière à des échanges avec des institutions ou avec des particuliers dans le cas où cet Institut posséderait des livres ou objets de collection en triple exemplaire. Mention détaillée de ces échanges devra être portée sur les registres et inventaires des bibliothèques et musées.

TITRE V

Modification des Statuts et dissolution de l'Association.

Art. 22. — Les Statuts ne peuvent être modifiés que sur la proposition du Bureau ou du dixième des membres dont se compose l'Assemblée générale.

Dans ce dernier cas, le Bureau, saisi de la demande, devra convoquer l'Assemblée générale, mais il ne pourra pas être tenu de fixer sa réunion à moins d'un mois de date du jour où cette demande lui a été remise.

L'Assemblée générale doit se composer de la moitié plus un au moins des membres appelés à en faire partie. Si cette proportion n'est pas atteinte, l'Assemblée est convoquée de nouveau, mais à quinze jours au moins d'intervalle; et cette fois elle peut valablement délibérer quel que soit le nombre des membres présents.

Dans tous les cas les Statuts ne peuvent être modifiés qu'à la majorité des deux tiers des membres présents.

Art. 23. — L'Assemblée générale, appelée à se prononcer sur la dissolution de l'Association et convoquée spécialement à cet effet, doit comprendre au moins la moitié plus un des membres appelés à faire partie de cette Assemblée. Si cette proportion n'est pas atteinte, l'Assemblée est convoquée de nouveau, mais à quinze jours au moins d'intervalle; et cette fois elle peut valablement délibérer, quel que soit le nombre des membres présents.

Dans tous les cas, la dissolution ne peut être votée qu'à la majorité des deux tiers des membres présents.

Art. 24. — En cas de dissolution, l'Assemblée générale désignera trois commissaires liquidateurs, choisis parmi ses membres, et attribuera les valeurs mobilières, collections et livres, et objets de toute nature, à un ou plusieurs établissements scientifiques similaires.

Dans ces circonstances, l'Assemblée générale devra respecter les clauses stipulées par les donateurs ou testateurs en prévision de la dissolution de l'*Institut Ethnographique* et en assurer l'observation par les établissements auxquels ces biens ou objets seraient attribués.

Ces délibérations sont adressées sans délai au Ministre de l'Intérieur et au Ministre de l'Instruction publique.

Art. 25. — Les délibérations de l'Assemblée générale prévues aux articles 22, 22 et 24 ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

TITRE VI

Surveillance et règlement intérieur.

Art. 26 — Le Président de l'*Institut Ethnographique International de Paris*, ou le Secrétaire général, devra faire connaître tous les trois mois à la Préfecture de la Seine tous les changements survenus dans l'administration ou la direction.

Les registres et pièces de comptabilité de l'Association seront présentés sans déplacement, sur toute réquisition du Préfet, à lui-même ou à son délégué.

Le rapport financier annuel sera adressé, chaque année, au Préfet de la Seine, au Ministre de l'Intérieur et au Ministre de l'Instruction publique.

Art. 27. — Le Ministre de l'Instruction publique aura le droit de faire visiter par ses délégués les établissements fondés par l'Association et de se faire rendre compte de leur fonctionnement.

Art. 28. — Les règlements intérieurs préparés par le Bureau et approuvés par l'Assemblée générale doivent être adressés au Ministre de l'Intérieur et au Ministre de l'Instruction publique.

INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL
DE PARIS

ACTES

Historique de la fondation.

Dans le courant de juin 1910, quelques personnes, s'adonnant exclusivement à l'Ethnographie, d'autres que leurs travaux savants et leurs études avaient amenés à être de fervents amis de cette science, s'étaient trouvées, au cours de conversations particulières, émettre leur opinion sur les moyens de développement dont disposaient les études ethnographiques, et elles avaient été d'accord pour en constater l'insuffisance. Loin d'être perdues dans l'oubli comme le sont souvent les idées exprimées au hasard d'une causerie, celles-ci germèrent dans les esprits et se précisèrent. Bientôt elles prirent corps.

On voulut causer à nouveau de cette question qui avait paru mériter l'attention ; on se réunit une première fois, puis les entrevues se multiplièrent. Quelques personnes s'ajoutèrent encore au groupement initial. Chacun proposa les moyens d'action qui lui paraissaient les plus appropriés au but poursuivi : l'amélioration des instruments d'étude des sciences ethnographiques, leur diffusion parmi le public.

A la fin de l'année 1910, la création d'une société destinée à donner plus d'ampleur aux études ethnographiques et à accroître leurs éléments de développement était décidée. Une revue qui avait déjà fait ses preuves, la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, fondée et dirigée par M. van Gennep, devait être mise à sa disposition pour devenir son organe périodique. Des statuts furent préparés, dans la rédaction desquels il fut tenu compte de toutes les exigences de la loi du 1er juillet 1901 sur les associations. Il ne restait plus qu'à les faire définitivement accepter par la réunion de ceux qui avaient pris l'initiative de la constitution de cette association, et dont les noms suivent :

MM.

Jacques Bacot, explorateur de la Chine occidentale et du Tibet.

Georges Bondoux, artiste peintre, attaché à la Délégation Scientifique en Perse.

Maurice Delafosse, administrateur de 1re classe des Colonies, chargé du cours de Langues Soudanaises à l'École des Langues Orientales et du cours de Dialectes et Coutumes de l'Afrique Occidentale Française à l'École Coloniale.

Joseph Deniker, docteur ès-sciences, bibliothécaire du Muséum d'Histoire Naturelle.

Marcel Dourgnon, architecte du Nouveau Musée des Antiquités égyptiennes du Caire, inspecteur des musées et de l'enseignement du dessin, maire du IXe arrondissement de la Ville de Paris.

Arnold van Gennep, diplômé de l'École des Hautes-Études, section des Sciences Religieuses, directeur de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*.

Ernest Leroux, éditeur.

Georges du Loup, capitaine au long cours, archéologue.

Roland de Mecquenem, ingénieur civil des Mines, attaché à la Délégation Scientifique en Perse.

Jacques de Morgan, ingénieur civil des Mines, ancien Directeur Général des Antiquités de l'Égypte, Délégué Général en Perse du Ministère de l'Instruction publique.

Gustave Regelsperger, docteur en droit, géographe.

Marcel Vernet, archéologue, membre correspondant de la Société Nationale des Antiquaires de France.

Constitution de l'Association dite « Institut Ethnographique International de Paris » et première Assemblée générale.

Les douze personnes susnommées furent convoquées pour le 27 décembre 1910, au domicile de l'une d'elles, M. J. de Morgan, quai de Béthune, 36, à Paris.

Dix d'entre elles étaient présentes, MM. Bondoux et du Loup ayant été empêchés d'assister à la réunion.

M. Leroux fut nommé président d'âge de cette réunion préliminaire, et M. Bacot, secrétaire.

Lecture fut donnée du projet de statuts et, après examen détaillé et discussion de toutes les clauses de cet acte, les dix personnes présentes arrêtèrent définitivement le texte des statuts de l'association dont elles avaient préparé la création et qui, de ce jour, fut constituée sous le nom d' « **Institut Ethnographique International de Paris**. » Elles signèrent toutes la minute, qui reste déposée aux archives de l'association.

MM. Georges Bondoux et Georges du Loup, étant intervenus ensuite comme ayant avec les dix personnes précédentes préparé la formation de l'association, donnèrent par leur signature pleine et entière adhésion aux statuts, dont ils avaient pris connaissance.

L'association étant formée, les membres présents se constituèrent en Assemblée générale.

L'Assemblée nomma alors membres titulaires :

M. J. A. Decourdemanche, orientaliste, expert-comptable près le Tribunal civil de la Seine (sur la présentation de MM. de Morgan et Leroux);

Et M. Émile Nourry (Pierre Saintyves), homme de lettres et folkloriste (sur la présentation de MM. de Morgan et van Gennep).

Il fut ensuite procédé à la nomination du Bureau de l'**Institut Ethnographique International de Paris**.

Furent élus :

Président : M. Jacques de Morgan ;

Vice-président : M. Maurice Delafosse ;

Secrétaire général : M. Gustave Regelsperger ;

Directeur des publications : M. Arnold van Gennep ;

Trésorier : M. J. A. Decourdemanche.

Réunion du Bureau du 7 janvier 1911.

Comme il a été dit ci-dessus, il entrait dans les intentions de M. van Gennep, propriétaire et directeur de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, que cette revue pût devenir l'organe périodique de l'**Institut Ethnographique International de Paris**.

Une réunion du Bureau fut tenue le 7 janvier 1911, à l'effet de délibérer et de prendre une décision sur les moyens d'assurer à l'association la propriété de la dite revue.

Après délibération, le président, M. J. de Morgan, déclara mettre à la disposition de l'**Institut Ethnographique International de Paris** une somme de mille francs destinée à acheter, en vue de les faire servir à la propagande, un certain nombre d'exemplaires de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, année 1911, pour le cas où celle-ci deviendrait la propriété de l'association.

Après que les membres du Bureau eurent remercié le président de sa généreuse promesse de concours, M. Decourdemanche, trésorier, déclara à son tour faire don à l'**Institut Ethnographique International de Paris** d'une somme de cinq mille cent francs (5.100 fr.), avec obligation pour cette association d'en faire emploi immédiat pour s'assurer la propriété et la plénitude du droit de publication de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*.

Le président exprima aussitôt au nom du Bureau et au nom de l'Institut Ethnographique tout entier ses vifs remerciements à M. Decourdemanche pour cette libéralité qui faisait de lui le premier des membres donateurs de l'association.

Puis, le président déclara accepter au nom de l'association le don manuel ci-dessus mentionné et son emploi immédiat dans les conditions stipulées par le donateur.

Sur la question à lui posée par le président, M. van Gennep déclara accepter les conditions proposées pour la cession à l'**Institut Ethnographique International de Paris** de la revue dont il était propriétaire.

En foi de quoi, un acte fut immédiatement échangé entre les parties pour la réalisation de cette cession.

Circulaire de propagande.

Afin de faire connaître l'existence de la Société et en vue du recrutement des membres, une circulaire de propagande fut préparée et il en fut distribué de tous côtés un grand nombre d'exemplaires.

Voici le texte de cette circulaire :

M

L'Ethnographie ou étude des mœurs, usages, croyances, traditions, du parler et des industries de l'homme, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, est une science nouvelle qui, en quelques années, a fait de rapides progrès. Elle embrasse tout ce qui touche à la connaissance de l'homme envisagé au point de vue social, de ses origines et de son évolution, c'est-à-dire au développement des civilisations. Elle est, de toutes les sciences, la plus vaste; car elle procède de toutes les branches dans lesquelles l'intelligence s'est donnée carrière. Les langues, la littérature, les religions, la philosophie, les industries et les arts sont de son domaine, si l'on prend chacune de ces sciences, non dans son acception particulière et spéciale, mais bien au point de vue de l'ensemble du mouvement intellectuel.

Aujourd'hui, de nombreux savants s'adonnent à l'Ethnographie, les uns dans un but général, les autres cédant à l'attrait d'une spécialité. Des sociétés se sont fondées dans tous les pays et chacune d'elles fournit d'excellents travaux. Mais ces savants et ces sociétés travaillent presque toujours isolément; aussi les résultats de leurs efforts s'en trouvent-ils amoindris.

Le moment est venu d'introduire dans l'Ethnographie l'unité de vues, d'offrir aux spécialistes un groupement qui leur facilite l'action commune, d'établir une collaboration internationale leur permettant de marcher au même but par les mêmes voies.

Le préhistorien, l'archéologue, l'historien, ignorent malheureusement le plus souvent la plupart des faits récents qui, cependant, leur seraient d'une aide puissante pour la compréhension de l'antiquité. Le linguiste ne peut se passer de l'ethnographe lorsqu'il se trouve en présence d'un texte ou d'une littérature de sens indécis; l'ethnographe ne peut expliquer la plupart des faits modernes, s'il n'est à même de retracer leur histoire, de remonter à leurs origines.

C'est animés de ces idées que des amis convaincus de l'Ethnographie, au sens le plus large du mot, se sont groupés et ont fondé l'**Institut Ethnographique International de Paris.**

L'**Institut Ethnographique International de Paris** espère apporter à la science un utile concours s'il met les spécialistes en rapport, s'il leur fournit les moyens d'échanger leurs idées, de les compléter par des arguments qui leur eussent toujours échappé s'ils étaient demeurés à l'écart les uns des autres, de généraliser leurs vues et de créer des méthodes vraiment scientifiques et universellement acceptées.

Bien qu'il soit société française et qu'il ait son siège à Paris, l'**Institut Ethnographique** est vraiment une création internationale, en ce sens qu'il ouvre ses portes aux savants de toute nationalité et qu'il accepte les langues étrangères comprises de la majorité de ses membres.

Le désir de l'**Institut Ethnographique** est aussi de voir répandre, parmi les hommes qui jusqu'ici n'ont été que des curieux, la connaissance de l'évolution humaine dans tous les temps et dans tous les lieux, de faire comprendre, à ceux qui jamais n'y ont songé, combien grandes ont été les transformations accomplies par nos ancêtres depuis les époques barbares jusqu'aux civilisations modernes ; de leur montrer, enfin, combien, dans les usages courants, il se retrouve de traditions du passé.

Pour atteindre son but, **l'Institut Ethnographique** se propose, en premier lieu, de fonder à Paris un grand **Musée des Civilisations,** établi conformément aux méthodes scientifiques modernes, qui comprendra une bibliothèque et des laboratoires, enverra des missions et organisera des conférences et des expositions temporaires, afin de contribuer au progrès de la science et, en même temps, de mettre sous les yeux du public une reconstitution vivante des étapes du développement des peuples.

Plutôt que de fonder une publication périodique nouvelle, l'**Institut Ethnographique** a préféré se donner, pour organe, une revue déjà connue par la haute valeur des études qu'elle a publiées : la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie.** Ultérieurement, l'**Institut Ethnographique** publiera une série de Mémoires où prendront place les travaux de longue haleine.

Nos projets sont vastes, mais nous osons espérer que le concours et l'appui de tous ceux qui, en France et à l'étranger, s'intéressent aux sciences ethnographiques, viendront seconder nos efforts.

Assemblée générale du 20 janvier 1911.

Après lecture du procès-verbal de l'Assemblée générale du 27 décembre 1910 et de la réunion du Bureau du 7 janvier 1911, l'Assemblée, présidée par M. J. de Morgan, président de l'**Institut Ethnographique**, vote des remerciements à M. Decourdemanche, trésorier, pour la libéralité dont lui est redevable l'**Institut Ethnographique International de Paris** et qui lui assure la propriété et la plénitude du droit de publication de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie.**

Par l'organe du vice-président, M. Delafosse, l'Assemblée générale exprime aussi ses remerciements au président, M. de Morgan, pour sa généreuse proposition d'employer une somme de mille francs à l'achat d'exemplaires de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie** destinés à être distribués à titre de propagande.

L'Assemblée prononce ensuite l'admission des membres souscripteurs dont les noms suivent :

Mlle Le Moine de Blangermont (Gabrielle-*Charlotte*) présentée par MM. de Morgan et Regelsperger);

MM.

D'Ault du Mesnil (G.), archéologue (présenté par MM. de Morgan et Regelsperger);

Le vicomte de La Bassetière (MM. de Morgan et Regelsperger);

Bouasse-Lebel (Albert), ancien éditeur d'estampes (MM. Leroux et de Morgan);

Capitan (Joseph-*Louis*), docteur en médecine, professeur au Collège de France (chaire des antiquités américaines), professeur d'anthropologie préhistorique à l'Ecole d'anthropologie, membre de l'Académie de médecine (MM. de Morgan et Regelsperger);

Centner (Albert), ingénieur des arts et manufactures (MM. Bondoux et Regelsperger);

De Cessole (*Ludovic*-Félix-Marie), architecte (MM. de Morgan et Dourgnon);

Déchelette (Joseph), conservateur du Musée de Roanne (MM. de Morgan et Regelsperger);

Le comte Delamarre de Monchaux (Marie-*Marcel*-Martin-Didier), artiste peintre (MM. Regelsperger et Bondoux);

Delavaud (*Louis*-Charles-Marie), ministre plénipotentiaire, docteur en droit (MM. Regelsperger et de Morgan);

Dujardin (*Edouard*-Emile-Louis), hommes de lettres (MM. de Morgan et van Gennep);

Gaden (Henri), chef de bataillon d'infanterie coloniale (MM. Delafosse et van Gennep);

Gaillard (*Claude*-Antoine), docteur ès-sciences naturelles, conservateur du Muséum de Lyon (MM. de Morgan et Regelsperger);

Godin (Henri), publiciste (MM. Bondoux et Regelsperger);

Harmand (*Jules*-François), ambassadeur de France honoraire, docteur en médecine (MM. Regelsperger et de Morgan);

Houdas (Octave), professeur à l'École des Langues Orientales et à l'École des Sciences politiques, inspecteur général des Medersa d'Algérie (MM. Delafosse et van Gennep);

Labbé (Paul), explorateur, secrétaire général de la Société de Géographie commerciale (MM. Regelsperger et de Morgan);

Larivière (*Gustave*-Louis-Charles), rédacteur au *Petit Parisien* (MM. Delafosse et van Gennep);

Mauclaire (Louis-*Placide*), docteur en médecine, agrégé à la Faculté de Médecine de Paris, chirurgien de la Charité (MM. Bondoux et Regelsperger);

Pézard (Maurice), attaché à la Délégation scientifique en Perse (MM. de Morgan et de Mecquenem);

Quilliard (Charles), ingénieur civil des Mines (MM. de Mecquenem et de Morgan);

Racinet (*Camille*-Auguste), ancien magistrat (MM. Decourdemanche et de Morgan);

Renard (Émile-*Henri*), ancien directeur de l'École Lokhmanieh, à Tauris (MM. de Morgan et Regelsperger);

Le marquis de Reverseaux (Frédéric), ambassadeur de France (MM. de Morgan et Regelsperger);

Le comte de Saint-Martin (Anatole) (MM. de Morgan et Regelsperger);

Scheil (Victor), membre de l'Institut, professeur à l'École des Hautes-Études, attaché à la Délégation scientifique en Perse (MM. de Morgan et Regelsperger);

Toscane (*Paul*-Victor-Hubert), attaché à la Délégation scientifique en Perse (MM. de Morgan et de Mecquenem);

Triquet (Jules-Octave), artiste-peintre (MM. Bondoux et Paul Labbé);

Vasseur (Casimir-*Gaston*), professeur de géologie à la Faculté des sciences de Marseille (MM. de Morgan et Regelsperger);

Verdier (Etienne-*Rodolphe*), ingénieur civil (MM. de Decourdemanche et de Morgan).

M. le Président annonce qu'en réponse à une lettre qu'il avait adressée à M. Théodore Roosevelt, ancien président des Etats-Unis, pour le prier d'accorder son bienveillant concours à l'Institut Ethnographique International de Paris, lettre qui lui a été remise personnellement par M. Marcel Vernet à ce moment aux États-Unis, l'éminent homme d'État accepte d'être membre de cette association. M. Roosevelt est en conséquence nommé membre d'honneur. Le président de l'Institut Ethnographique se charge d'écrire à M. Roosevelt pour le remercier du témoignage de haute estime qu'il a bien voulu donner à l'association.

L'Assemblée générale examine plusieurs candidatures au titre de membre titulaire, proposées par divers membres présents. Il sera statué, dans la prochaine Assembée générale, sur ces candidatures.

L'Assemblée se préoccupe de rechercher les moyens par lesquels l'Institut ethnographique pourrait dès à présent manifester son activité et intéresser le plus de personnes possible aux études qu'il se propose d'entreprendre. Après examen de divers projets, l'Assemblée charge le Bureau d'étudier la constitution de Sections d'études qui, sous la présidence de membres titulaires, se consacreront les unes à une région déterminée, les autres à des matières spéciales.

Déclaration d'association.

La déclaration d'association destinée à donner à l'**Institut Ethnographique International de Paris** la capacité juridique prévue par l'article 6 de la loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association, a été faite à la date du 26 janvier 1911, à la Préfecture de police, conformément à l'article 5 de la même loi.

Récépissé de cette déclaration a été reçu par le secrétaire général qui a rendu publique la dite déclaration au moyen d'une insertion dans le *Journal officiel* (N° du 5 février 1911, p. 927), conformément au décret du 16 août 1901, art. 1er.

Assemblée générale du 13 février 1911.

L'Assemblée, présidée par M. J. de Morgan, admet par acclamation comme membre d'honneur le Prince Roland Bonaparte, membre de l'Institut, président de la Société de Géographie, qui a bien voulu accepter de donner son patronage et son haut appui à l'Association naissante.

L'Assemblée, procédant ensuite à la nomination de membres titulaires dont la candidature avait été proposée à la précédente séance nomme, en cette qualité, après examen de leurs titres :

MM. d'Ault du Mesnil, le Dr Capitan, Déchelette et le Dr Harmand, déjà membres souscripteurs.

Puis, l'Assemblée prononce l'admission des membres souscripteurs dont les noms suivent :

Mme Bossel (*Marie*-Edmée-Ernestine) (MM. Vernet et de Morgan);

Mme veuve Henri de Morgan (Catherine) (MM. de Morgan et Regelsperger);

MM.

Le Professeur Docteur Andree (*Richard*), à Munich, ancien directeur du *Globus* (présenté par MM. van Gennep et Delafosse);

Aspe-Fleurimont (*Lucien*-Auguste), membre du Conseil supérieur des Colonies, vice-président de la Société de Géographie commerciale (MM. Regelsperger et Paul Labbé;

Beurdeley (Alfred), (MM. Vernet et Regelsperger);

Boinet (*Amédée*-Charles-Léon), archiviste paléographe, sous-bibliothécaire à la Bibliothèque Sainte-Geneviève, directeur de la *Revue de l'Art chrétien* (MM. Vernet et de Morgan);

Du Bois d'Auberville (*Maurice*-Marie-Paul), architecte, ingénieur des Arts et Manufactures, répétiteur à l'Ecole centrale (MM. Bondoux et Dourgnon);

Bordat (Gaston), directeur de la *Revue des Français* (MM. Regelsperger et de Morgan).

Breuil (*Henri*-Édouard-Prosper), professeur d'Ethnographie préhistorique à l'Institut de Paléontologie humaine (MM. de Morgan et Capitan);

Burle (*Eugène*-Albert), juge suppléant au Tribunal civil de Lyon, maître de conférences à la Faculté de Droit (MM. van Gennep et Delafosse);

Van Cassel (*Charles*-Eugène-René), ancien membre de missions en Afrique occidentale (MM. Vernet et de Morgan);

Chailley (Joseph), député de la Vendée, directeur général de l'Union coloniale française, professeur à l'École libre des Sciences politiques (MM. Regelsperger et de Morgan);

Chalon (*Paul*-Frédéric), ingénieur des Arts et manufactures, ancien consul de France p. i. au Callao de Lima, explorateur en Mongolie (MM. Regelsperger et de Morgan);

Chodron de Courcel (Louis-Georges-*Robert*), secrétaire d'ambassade (MM. Bacot et de Morgan);

Dauvert, dit Romilly (Georges), attaché à la Préfecture de la Seine (MM. Vernet et de Morgan);

Drouet (*Henry*-Jules), docteur en médecine (MM. van Gennep et Delafosse);

Ehrenreich (Paul), Directeur du Bässler Archiv, Berlin (MM. van Gennep et Deniker);

Le comte de Forceville (Marie-Joseph-Antoine-*Jean*), ancien attaché au Ministère des Affaires étrangères (MM. de Morgan et Regelsperger);

Frazer (James-George), fellow of Trinity College, Cambridge (MM. van Gennep et Delafosse);

Guimet (Émile), fondateur et directeur du « Musée Guimet » (MM. de Morgan et van Gennep);

Hubert (*Henri*-Pierre-Eugène), conservateur-adjoint du Musée des Antiquités Nationales de Saint-Germain-en-Laye (MM. de Morgan et van Gennep);

Le baron Hulot (*Étienne*-Gabriel-Joseph), secrétaire général de la Société de Géographie (MM. de Morgan et Regelsperger);

Hyde (James-Hazem) (MM. de Morgan et Regelsperger);

Jameson (Frédéric-*Robert*), banquier (MM. de Morgan et Regelsperger);

Le comte de Kergorlay (Anne-Marie-Florian-*Jean*), membre du Comité des fouilles archéologiques (MM. de Morgan et Regelsperger);

Le Brecq (René) (MM. Bacot et de Morgan).

Legrand (*Charles*-Emmanuel), président de la Chambre de Commerce de Paris, président de la Société de Géographie commerciale (MM. Regelsperger et de Morgan);

Macquaire (*Raphaël*-Alexandre-Joseph), membre de la Commission départementale des monuments historiques du Pas-de-Calais (MM. Vernet et de Morgan);

Marett (Robert-Ranulph), professeur à l'Université d'Oxford (MM. van Gennep et Deniker);

Mareuse (Joseph-François-*Edgar*), secrétaire de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France, membre de la Commission du Vieux-Paris, secrétaire du Comité des Inscriptions parisiennes (MM. Regelsperger et Vernet).

Marin (Louis), député de Nancy, administrateur du Collège libre des sciences sociales, professeur d'ethnographie (MM. Regelsperger et Paul Labbé);

Martin (Henri), docteur en médecine (MM. Vernet et van Gennep);

Matruchot (Louis), professeur à la Sorbonne (MM. van Gennep et E. Nourry);

Noblemaire (Georges), administrateur de la Cie P.-L.-M. (MM. Bacot et van Gennep);

Le vicomte d'Ollone (*Henry*-Marie-Gustave), chef de bataillon d'infanterie, explorateur (MM. de Morgan et Regelsperger);

Pageot (*Gaston*-Édouard-Léonce), chef de bataillon breveté au 33e régiment d'infanterie (MM. de Morgan et Regelsperger) ;

Le comte de Périgny (Maurice), explorateur (MM. Regelsperger et de Morgan) ;

Rabutaux (Alexandre-Denis-Henri-*Jean*), docteur en droit, avocat à la Cour d'appel de Paris (MM. Vernet et Regelsperger);

Raveneau (*Louis*-Auguste-Michel), professeur agrégé de l'Université, secrétaire de la rédaction des « Annales de Géographie » (MM. Deniker et Regelsperger);

Reinach (*Adolphe*-Joseph), membre de l'École d'Athènes, diplômé de l'École des Hautes-Études (MM. van Gennep et de Morgan) ;

Reinach (Salomon), membre de l'Institut (MM. de Morgan et Regelsperger);

Soinoury (*Henry*-Edmond), trésorier-payeur général honoraire, ancien préfet, ancien directeur au Ministère de l'Intérieur (MM. Vernet et de Morgan);

Spearing (H.-G.), M. A. Oxford University (MM. de Morgan et van Gennep);

Virey (Philippe), égyptologue (MM. Regelsperger et de Morgan);

Mlle Yver (Jeanne) (MM. Bacot et Deniker).

M. Yver-Bapterosses (André), ingénieur, manufacturier (MM. Bacot et Deniker).

A la suite de la présentation de ces membres, divers échanges de vues s'étant produits au sujet de la continuation de la propagande nécessaire pour le recrutement de membres nouveaux, M. Marcel Vernet, membre fondateur, déclare mettre à la disposition de l'Institut Ethnographique, une somme de 150 francs en vue de contribuer aux frais d'impression des circulaires. L'Assemblée remercie M. Vernet de l'aide qu'il apporte ainsi au développement de l'Association.

Le Président a rendu compte à l'Assemblée des résultats de l'examen fait par le Bureau des diverses propositions tendant à mettre l'Institut Ethnographique à même de manifester dès à présent son activité. L'Assemblée générale a voté la création de Sections d'études devant se consacrer, sous la présidence d'un membre titulaire, les unes à des régions déterminées, les autres à des matières spéciales. Elle a adopté les termes d'un règlement intérieur fixant les conditions de leur organisation et, aussitôt, elle a créé un certain nombre de ces Sections et a nommé les membres titulaires chargés d'en occuper la présidence.

Règlement intérieur relatif aux Sections d'études.

Article premier. — L'Institut Ethnographique International de Paris organise des Sections d'études, en nombre indéfini, qui se consacrent les unes à des régions déterminées, les autres à des matières spéciales. Elles sont variables suivant les éléments de groupement dont dispose l'Association. Créées et définies par l'Assemblée générale, elles peuvent être modifiées par elle sur la proposition du Bureau.

Art. 2. — Un président, choisi parmi les membres titulaires, sera nommé par l'Assemblée générale pour chacune des Sections établies. Ce président fera partie du Bureau avec voix consultative.

Art. 3. — Le Président de section est investi des pouvoirs les plus étendus en ce qui concerne les travaux relatifs à la Section. Il composera lui-même, avec l'approbation du Bureau central, le Bureau de sa section, qui ne devra comprendre que des membres de l'Association. Il concentrera entre ses mains tous les documents relatifs à sa Section, les mémoires, courriers, etc., et fera appel au concours de toutes les personnes compétentes, tant en France qu'à l'étranger, alors même qu'elles ne feraient pas partie de l'Association.

Le Président de Section rendra compte au Bureau du résultat de ses efforts et lui transmettra les procès-verbaux de ses séances.

Il lui présentera les mémoires qu'il jugerait dignes d'être publiés. Ses propositions de publication seront examinés par le Directeur des publications qui donnera son opinion en séance du Bureau. Le Bureau décidera s'il y a lieu ou non d'insérer ces travaux dans la *Revue*.

Chaque fois qu'une question ethnographique importante aura été résolue dans une Section, le Président de cette Section en rendra compte au Bureau qui décidera s'il y a lieu de faire une conférence publique sur ce sujet. Dans le cas où cette conférence serait décidée, elle sera présidée par le Président de la Section qu'elle concerne.

Création de Sections d'études.

Les Sections d'études dont la création a été décidée par l'Assemblée générale de l'Institut Ethnographique International de Paris dans sa séance du 13 février 1911, sont les suivantes :

I. SECTIONS D'ÉTUDES RELATIVES A DES RÉGIONS DÉTERMINÉES.

1° Italie méridionale. Président : M. Marcel Vernet.

2° Empire russe. Président : M. Deniker.

3° Asie antérieure : Président : M. de Morgan.

4° Tibet. Président : M. J. Bacot.

5° Indochine, Président : M. le Dr Harmand.

6° Afrique occidentale. Président : M. Delafosse.

7° Amérique. Président : M. le Dr Capitan.

NOTA. — La Section d'Amérique est créée sous la réserve qu'elle sera ultérieurement divisée en trois sections distinctes : *a*. Etats-Unis et possessions britanniques; *b*. Mexique et Amérique centrale; *c*. Amérique méridionale. Lorsque les trois Sections distinctes auront été créées, le Dr Capitan prendra la présidence de celle du Mexique et de l'Amérique centrale.

II. SECTIONS D'ÉTUDES RELATIVES A DES MATIÈRES SPÉCIALES

Folk-lore européen. Président : M. van Gennep.

A la suite d'une démarche de M. de Morgan, S. A. S. le Prince de Monaco a bien voulu accepter le titre de membre d'honneur.

L'Association lui est très reconnaissante de son précieux appui et de son témoignage de haut intérêt.

Le Secrétaire général,
Gustave REGELSPERGER.

NOTA. — Pour tous les renseignements, s'adresser au Secrétaire Général, M. G. REGELSPERGER, rue La Boëtie, 85, PARIS (VIIIe), et pour le versement des cotisations à M. DECOURDEMANCHE, trésorier, rue Condorcet, 53, PARIS (IXe).

MM. les membres de l'Institut Ethnographique International de Paris sont priés d'adresser directement au Trésorier leurs cotisations par mandat-poste, bon de poste ou chèque, afin d'éviter les frais de recouvrement.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon & Gamon, boulevard Carnot, 23.

INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL
DE PARIS

ACTES

Assemblée générale du 28 mars 1911.

Présidence de M. de Morgan.

Etaient présents : MM. Bondoux, le Dr Capitan, Decourdemanche, Delafosse, Deniker, van Gennep, le Dr Harmand, Leroux, de Morgan, Regelsperger et Vernet.

S'étaient excusés : MM. Bacot et du Loup.

L'Assemblée décerne, par acclamation, le titre de membre d'honneur à S. A. S. le Prince Albert de Monaco qui, au cours de la visite que lui a faite le président, a bien voulu accepter de donner son patronage et son haut appui à l'Institut Ethnographique International de Paris.

L'Assemblée, procédant ensuite à la nomination de membres titulaires dont la candidature avait été proposée à la précédente séance, nomme, en cette qualité, après examen de leurs titres :

MM. Henri Breuil, Henri Hubert et James Hyde.

Puis l'Assemblée prononce l'admission des membres souscripteurs dont les noms suivent [1] :

Mme veuve Edouard Foa (présentée par MM. Regelsperger et de Morgan);

Mlle Getty (Alice) (MM. Deniker et Bacot);

Miss Werner (Alice), teacher of African Languages, King's College, University of London (MM. Delafosse et van Gennep);

MM.

Allain (Edmond), ancien avocat à la Cour d'appel de Paris, docteur en médecine (M. Vernet et Mme Bossel);

Arnoux (Henri), lieutenant de vaisseau (MM. Regelsperger et de Morgan);

Bacot (*André*-Marie), capitaine d'artillerie (MM. Jacques Bacot et de Morgan);

Bacot (Joseph), agent de change (MM. Jacques Bacot et de Morgan);

Bacot (*Raymond*-David), ancien ingénieur des constructions navales (MM. Jacques Bacot et de Morgan);

1. Dans la deuxième liste, p. **10**, lire Mme (et non Mlle) Yver.

Benquey (Jean-*Georges*), administrateur en chef de 2e classe des colonies (MM. Delafosse et van Gennep);

Bietry (Pierre) (MM. Vernet et de Morgan);

Blondel (Hippolyte-Marie-*Georges*), professeur à l'Ecole des Sciences politiques et à l'Ecole des Hautes Etudes commerciales (MM. Regelsperger et de Morgan);

Bonsor (*George*-Edward), peintre et archéologue (MM. de Morgan et Regelsperger);

Boyer (Paul), administrateur de l'Ecole des Langues Orientales (MM. Delafosse et de Morgan);

Chavannes (Emmanuel-*Edouard*), membre de l'Institut, professeur au Collège de France (MM. van Gennep et Salomon Reinach);

Cortier (*Maurice*-Adrien), capitaine d'infanterie coloniale (MM. Regelsperger et de Morgan);

Figaret (*Julien*-Léon), capitaine d'artillerie coloniale (MM. Delafosse et van Gennep);

Fourneau (*Alfred*-Louis), gouverneur honoraire des colonies (MM. Delafosse et de Morgan);

Getty (*Henry*-Harriem) (MM. Deniker et Jacques Bacot);

Giboin (Nicolas-Jean-*Alphonse*), ancien trésorier-payeur-général aux armées (MM. Vernet et de Morgan);

Heuraux (Lucien) (MM. Jacques Bacot et de Morgan);

Insabato (Enrico), docteur en médecine (MM. Vernet et van Gennep);

Johnston (Sir Harry), commissaire et consul général en retraite, ancien commissaire spécial et commandant en chef de l'Ouganda (MM. Delafosse et van Gennep);

Jordan (*Louis*-Henry), master of Arts and bachelor of Divinity (MM. van Gennep et Regelsperger);

Junod (*Henri*-Alexandre) (MM. van Gennep et Delafosse);

Leroux (Joseph), ingénieur en chef des Ponts et Chaussées (MM. Jacques Bacot et de Morgan);

Loreau (Alfred), ingénieur des Arts et Manufactures (MM. Jacques Bacot et de Morgan);

Malibran y Santibañez (Marie-*Louis*), ancien officier d'infanterie de marine (MM. Regelsperger et Paul Labbé);

Monassa (Elias), membre de la chambre de commerce ottomane de Paris (MM. Vernet et de Morgan);

Nepper (*Henry*-Hubert), docteur en médecine, chef des travaux de physiologie pathologique au Collège de France (MM. Vernet et de Morgan);

Le Dr Obermaier (Hugo), professeur à l'Institut de Paléontologie humaine à Paris (MM. de Morgan et Regelsperger);

Ouzilleau (*François*-Marie-Frédéric), médecin-major de 2e classe des troupes coloniales (MM. van Gennep et Delafosse);

Le Petit Parisien (MM. Decourdemanche et de Morgan);

Polivka (George), professeur à l'Université tchèque à Prague, directeur de la Revue ethnographique tchèque-slave *Národopisný Vestnik* (MM. van Gennep et de Morgan);

Pra (Albert) (MM. Regelsperger et de Morgan);

Richard (*André*-Robert-Eugène), imprimeur et éditeur (MM. Decourdemanche et Regelsperger);

Rivers (*William*-H.-R.), lecturer, University of Cambridge (MM. van Gennep et Deniker);

Ruelle (Charles-*Emile*), administrateur honoraire de la Bibliothèque Sainte-Geneviève (MM. Vernet et Deniker);

Silvestre (Pierre-*Jules*), chef de bataillon d'infanterie de marine en retraite, professeur à l'Ecole libre des Sciences politiques (MM. Regelsperger et Capitan);

Speth (Georges), directeur de l'Ecole Jouffroy (MM. Vernet et Regelsperger);

Viellard (René) (MM. Jacques Bacot et de Morgan);

Villette (*Eugène*-Paul-Alfred), industriel (MM. Vernet et de Morgan);

Wright (A. R.), professeur à l'Université de Londres, directeur de la revue *Folk-Lore* (MM. van Gennep et Deniker).

L'Assemblée procède ensuite à la nomination de la Commission de comptabilité qui n'avait pu être constituée encore jusqu'à ce jour, en conformité de l'article 9 des Statuts. Les trois membres élus pour remplir cette fonction sont MM. Bondoux, Nourry et Vernet [1].

L'Assemblée aborde l'examen des modifications que le Bureau avait proposé d'introduire dans les articles 3, 4, 5, 6, 7, 9, 22 et 23 des Statuts. Après délibération, l'Assemblée vote les modifications proposées.

L'innovation essentielle a consisté à créer deux classes de membres titulaires : résidents et non résidents.

Cette distinction est établie dans l'article 3. Les modifications apportées aux autres articles ne sont que la conséquence de cette disposition.

L'objet de la distinction nouvelle était : d'une part d'assurer à l'Institut Ethnographique International de Paris un fonctionnement administratif plus régulier et en parfait accord avec les exigences de la loi française ; d'autre part, d'étendre dans toute la mesure du possible les avantages accordés aux savants étrangers et de leur donner la plus large participation aux travaux de l'Association.

Nous donnerons plus loin le texte des modifications apportées aux statuts par ce vote de l'Assemblée générale.

1. Les membres désignés, s'étant réunis, ont nommé M. Vernet président de la Commission de comptabilité.

Après le vote de ces modifications des statuts, plusieurs candidatures aux titres de membre titulaire résident et de membre titulaire non résident sont proposées par divers membres de l'Assemblée. Il sera procédé, dans la prochaine Assemblée générale, à la discussion des titres de ces candidats et au vote sur leur admission.

L'Assemblée générale décide la création d'une nouvelle section d'études, sous cette dénomination : *Art préhistorique*. La présidence en est donnée à M. Henri Breuil.

Elle décide également que la section d'études précédemment créée sous le titre de *Tibet* et dont la présidence a été confiée à M. Jacques Bacot, sera désormais dénommée : *Tibet et populations tibéto-birmanes*.

Modifications des statuts en vertu du vote de l'Assemblée générale du 28 mars 1911.

Le texte des articles 3, 4, 5, 6, 7, 9, 22 et 23 des Statuts est modifié de la manière suivante [1] :

Art. 3. — L'Institut Ethnographique International de Paris se compose de membres d'honneur, de membres bienfaiteurs, de membres donateurs, de membres titulaires et de membres souscripteurs.

Les membres appartenant à ces diverses catégories peuvent être en nombre illimité, à l'exception des membres titulaires.

Tous les membres ont droit au service gratuit des publications périodiques de l'Association, à l'entrée des musées créés par l'Association et aux conférences ou aux expositions organisées par elle, ainsi qu'à l'usage de la Bibliothèque de l'Association.

Les membres d'honneur sont choisis parmi les personnages disposés à apporter à l'Institut Ethnographique International de Paris l'appui de leur haute protection. Le titre de membre d'honneur est décerné par l'Assemblée générale de l'Association.

Les membres bienfaiteurs sont les personnes qui auront donné à l'Institut Ethnographique International de Paris une somme supérieure à 25,000 francs.

Les membres donateurs sont ceux qui auront donné à l'Institut Ethnographique International de Paris une somme variant entre 5,000 et 25,000 francs.

Les noms des membres bienfaiteurs et donateurs restent toujours inscrits

1. En raison de l'importance de l'article 3, qui définit les diverses catégories de membres composant l'Institut Ethnographique International de Paris, nous reproduisons le texte nouveau tout entier, bien que certains alinéas seulement en aient été changés.

Pour les articles 4, 5, 6, 7 et 9, nous donnons seulement les alinéas modifiés.

Enfin, nous donnons le texte entier des articles 22 et 23, chacun de leurs alinéas ayant subi quelque modification.

sur la liste des membres. Les membres bienfaiteurs font partie de l'Assemblée générale dont il sera parlé plus loin.

Les membres titulaires sont choisis parmi les personnes qui peuvent rendre à l'Institut Ethnographique International de Paris des services appréciables par leur compétence scientifique ou leur dévouement à l'œuvre entreprise. Ils sont de deux sortes : résidents et non résidents.

Les membres titulaires résidents sont au nombre de cinquante. Toutefois, ce nombre pourra être progressivement augmenté par décision motivée de l'Assemblée générale, sans qu'il puisse être en aucun cas supérieur à cent. Cette décision ne peut être votée par l'Assemblée générale qu'à la majorité des deux tiers des membres présents et ayant droit de vote.

Les douze premiers membres inscrits en tête de la liste des membres titulaires résidents comme ayant préparé la formation de l'Association et la composant au jour de sa constitution, seront qualifiés de membres titulaires résidents fondateurs. Leurs noms seront toujours maintenus sur la liste des membres.

Les autres membres titulaires résidents seront désignés par l'Assemblée générale, composée primitivement des seuls membres titulaires résidents fondateurs, et auxquels viendront successivement s'ajouter les membres titulaires résidents nouvellement élus et les membres bienfaiteurs.

Il sera fait autant d'élections successives que de besoin, jusqu'à ce que le nombre de cinquante soit atteint, mais sans qu'aucun délai soit assigné pour parfaire ce nombre.

Les membres titulaires non résidents peuvent être nommés en nombre égal à celui des membres titulaires résidents déjà élus, mais sans jamais le dépasser et, comme eux, par élections successives. Ils ont, comme les membres titulaires résidents, accès aux Assemblées générales et droit de vote, sauf quand il s'agit d'une question touchant à l'administration de l'Association.

Les membres souscripteurs sont ceux qui, versant la cotisation annuelle, ont les mêmes droits que les membres titulaires, sauf celui de faire partie de l'Assemblée générale. Ils pourront être élus membres titulaires.

Les membres titulaires et les membres souscripteurs paieront une cotisation annuelle qui est fixée au chiffre minimum de 25 francs.

Cette cotisation pourra être rachetée, moyennant le versement une fois pour toutes, de la somme de 300 francs. Cette somme une fois versée, est définitivement acquise à l'Institut Ethnographique International de Paris et ne pourra être réclamée en tout ou partie par le membre démissionnaire ou radié, ni en cas de décès par ses héritiers.

Pour être membre titulaire, il faut être présenté par deux membres titulaires. Pour être membre souscripteur, il faut être présenté par deux membres titulaires ou souscripteurs. Dans l'un et l'autre cas il faut être agréé par l'Assemblée générale.

Art. 4, dernier alinéa. — Spécialement, la qualité de membre titulaire résident pourrait être retirée pour cause de non présence persistante aux réunions

de l'Assemblée générale sans excuse jugée valable par celle-ci et après avertissement. Mais le membre titulaire résident qui viendrait à perdre cette qualité pour cette cause pourrait rester dans l'Association comme membre souscripteur.

Art. 5, 1er alinéa. — L'Institut Ethnographique International de Paris est administré par ses membres titulaires résidents et ses membres bienfaiteurs réunis en Assemblée générale pour délibérer sur toutes les questions intéressant le fonctionnement de l'Association.

Art. 6, 2e et 3e alinéas. — L'Assemblée générale se réunit aussi lorsque le quart au moins des membres participant à l'administration le demande en vue de délibérer sur une question déterminée. Le Bureau convoque en conséquence tous les membres de l'Assemblée générale dans le délai maximum d'un mois.

L'Assemblée générale ne peut délibérer valablement qu'autant qu'un tiers au moins des membres participant à l'administration se trouve présent.

Art. 7, 2e alinéa. — Les membres du Bureau sont choisis parmi les membres titulaires résidents et élus par l'Assemblée générale. Ils devront tous être de nationalité française.

Art. 9, alinéa 2. — Les membres de cette commission sont choisis parmi les membres titulaires résidents, mais en dehors de ceux qui composent le Bureau.

Art. 22. — Les statuts ne peuvent être modifiés que sur la proposition du Bureau ou du dixième des membres de l'Assemblée générale participant à l'administration. Dans ce dernier cas, le Bureau, saisi de la demande, devra convoquer l'Assemblée générale, mais il ne pourra pas être tenu de fixer sa réunion à moins d'un mois de date du jour où cette demande lui a été remise.

L'Assemblée générale doit se composer, en ce cas, de la moitié plus un au moins des membres participant à l'administration. Si cette proportion n'est pas atteinte, l'Assemblée est convoquée de nouveau, mais à quinze jours au moins d'intervalle; et cette fois elle peut valablement délibérer quel que soit le nombre présents.

Dans tous les cas, les Statuts ne peuvent être modifiés qu'à la majorité des deux tiers des membres présents et ayant droit de vote.

Art. 23. — L'Assemblée générale, appelée à se prononcer sur la dissolution de l'Association et convoquée spécialement à cet effet, doit comprendre au moins la moitié plus un des membres participant à l'administration. Si cette proportion n'est pas atteinte, l'Assemblée est convoquée de nouveau, mais à quinze jours au moins d'intervalle; et cette fois elle peut valablement délibérer quel que soit le nombre des membres présents.

Dans tous les cas, la dissolution ne peut être prononcée qu'à la majorité des deux tiers des membres présents et ayant droit de vote.

Le Secrétaire général,
Gustave REGELSPERGER.

INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL
DE PARIS

ACTES

Assemblée générale du 6 mai 1911.

Présidence de M. Delafosse, vice-président.

Étaient présents : MM. Jacques Bacot, Bondoux, Déchelette, Delafosse, Deniker, Harmand, Leroux, Du Loup, Regelsperger et Vernet.

Excusés : MM. de Morgan, Decourdemanche, Dourgnon, Van Gennep et de Mecquenem.

L'Assemblée procède à l'élection de membres titulaires, résidents et non résidents, dont la candidature avait été proposée à la précédente séance.

Elle nomme, après examen de leurs titres, en qualité de membres titulaires résidents :

MM.

Paul Boyer, administrateur de l'École des Langues Orientales vivantes ;

Le comte Jean de Kergorlay, membre du Comité des fouilles archéologiques ;

Le Dr Hugo Obermaier, professeur à l'Institut de Paléontologie humaine à Paris.

L'Assemblée nomme ensuite, après examen de leurs titres, en qualité de membres titulaires non résidents :

Miss Alice Werner, teacher of African Languages, King's College, University of London ;

MM.

Le Professeur Dr Richard Andree, ancien directeur du *Globus*, de Munich ;

Le Dr Paul Ehrenreich, directeur des *Bässler Archiv*, privat-docent à l'Université de Berlin ;

James-George Frazer, *fellow of Trinity College*, Cambridge ;

Sir Harry Johnston, docteur ès-sciences de Cambridge, commissaire et consul général en retraite, ancien commissaire spécial et commandant en chef de l'Ouganda ;

Louis Jourdan, master of Arts and bachelor of Divinity, d'Oxford ;

George Polivka, professeur à l'Université tchèque à Prague, directeur de la Revue Ethnographique tchèque-slave *Národopisný Vestnick*.

Puis, l'Assemblée prononce l'admission des membres souscripteurs dont les noms suivent :

Mme Masson Loubère de Longpré (Marie) (présentée par MM. Vernet et Delafosse) ;

MM.

Le comte de la Bassetière (MM. de Morgan et de Kergorlay) ;

Begouen (Charles) (M. Delafosse et le commandant Gaden) ;

Bonifacy (*Auguste*-Louis-Marie), lieutenant-colonel d'infanterie coloniale (MM. van Gennep et Deniker) ;

Bourbon (Henri), docteur en médecine (MM. Decourdemanche et Delafosse) ;

Bourrouillou (*Joseph*-Edouard-François-Marie), adjoint de 1re classe des Affaires indigènes (MM. Delafosse et van Gennep) ;

De la Bretesche (*Charles*-Marie), administrateur en chef des Colonies (MM. Delafosse et van Gennep) ;

Clozel (Marie-*François*-Joseph), gouverneur de 1re classe des Colonies (MM. Delafosse et de Morgan) ;

Dubrujeaud (Léon), ancien président de la Chambre de commerce de Paris (MM. Regelsperger et Harmand) ;

Galland (Modeste-*Léopold*), capitaine d'infanterie coloniale (M. Delafosse et le commandant Gaden) ;

Gerhardt (*Gaston*-Fernand-Charles), capitaine d'infanterie coloniale (M. Delafosse et le commandant Gaden) ;

Van Heurck (*Emile*-Henri), membre de la Commission administrative du Musée de Folklore d'Anvers (MM. van Gennep et Delafosse) ;

Marc (*Lucien*-François), lieutenant d'infanterie coloniale, docteur ès-lettres (MM. Delafosse et van Gennep) ;

Marestaing (Pierre), égyptologue (MM. de Morgan et Leroux) ;

Le comte de Poilloüe de Saint-Périer (Marie-Louis-*René*), docteur en médecine (MM. de Kergorlay et de Morgan) ;

Le comte de Reynold (Frédéric-*Gonzague*), privat-docent à l'Université de Genève (MM. van Gennep et Delafosse) ;

Senart (Émile), membre de l'Institut, président du *Comité de l'Asie française* (MM. Jacques Bacot et Harmand) ;

Waxweiler (E.), directeur de l'Institut de sociologie Solvay, à Bruxelles (MM. van Gennep et Delafosse).

L'ordre du jour appelant ensuite la question du fonctionnement des sections d'études, M. le Président rappelle le règlement intérieur qui a été adopté et prie MM. les Présidents de sections de s'y référer.

Il appelle notamment leur attention sur ce point qu'ils auront à informer le Bureau central de l'Institut Ethnographique International de Paris des noms sur lesquels ils arrêteront leur choix pour la constitution de leurs Bureaux; c'est seulement après l'acceptation de ces personnes par le Bureau central que les Bureaux de sections pourront être valablement constitués.

A la demande de M. Marcel Vernet, déjà chargé de présider une section d'études qui, primitivement, avait été dénommée *Italie méridionale*, l'Assemblée décide, après discussion, que cette section sera désormais appelée simplement : *Italie*.

Diverses questions ayant été posées par des membres de l'Assemblée sur la façon dont il était procédé à la préparation des numéros de la *Revue* et à l'exécution matérielle de ce service, un échange de vues s'ensuivit relativement aux moyens grâce auxquels il pourrait être remédié à certains inconvénients signalés. Plusieurs membres proposèrent alors, comme l'un de ces moyens, l'institution d'une Commission de publication.

Le principe de cette institution fut accepté par l'Assemblée qui décida que la question serait mise à l'ordre du jour de la prochaine séance pour être discutée et, s'il y a lieu, faire l'objet d'un règlement intérieur spécial.

Comme complément au procès-verbal de la séance du 28 mars 1911, rapporté dans le précédent numéro de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, il convient d'ajouter que M. van Gennep, directeur des publications, a soumis ce jour-là, à l'Assemblée, une proposition de notre collègue, M. Henri Junod, demeurant à Saint-Blaise, canton de Neuchâtel (Suisse), auteur des *Ba-Ronga*, de *Zidji* et de nombreux autres travaux ethnographiques de premier ordre. M. Junod avait offert à l'Institut Ethnographique la matière de deux volumes sur les Ba-Thonga de l'Afrique du Sud, rédigés en anglais, enrichis de nombreuses illustrations originales, en demandant à notre Association d'en entreprendre la publication.

L'Assemblée générale a déclaré que l'Institut Ethnographique se serait chargé volontiers d'assurer la publication de cet ouvrage, mais qu'il se trouve dans l'obligation d'y renoncer pour le moment, vu l'état actuel des ressources de l'Association.

Assemblée générale du 27 mai 1911.

Présidence de M. Delafosse, vice-président.

Étaient présents : MM. Bacot, Bondoux, Decourdemanche, Delafosse, Deniker, van Gennep, Harmand, Leroux, du Loup, Regelsperger et Vernet.

S'étaient excusés : MM. de Morgan et de Mecquenem.

L'Assemblée prononce l'admission des membres souscripteurs dont les noms suivent :

MM.

Chauvet (Gustave), notaire, président de la Société archéologique et historique de la Charente, à Ruffec (Charente), (présenté par MM. Van Gennep et Regelsperger) ;

Deonna (Waldemar), docteur es-lettres, ancien membre étranger de l'École française d'Athènes, professeur-suppléant à l'Université de Genève (MM. Van Gennep et Delafosse);

Dupuis-Yakouba (*Auguste*-Victor), adjoint-principal des affaires indigènes à Tombouctou (MM. Delafosse et Van Gennep) ;

Lloyd (Arthur), professeur à l'Université impériale, à l'Académie navale et à l'École de commerce à Tokyo (Japon) (MM. Deniker et Henry Getty) ;

Van Marle (Valentin-*Raimond*-Silvain), docteur de l'Université de Paris, membre de l'Association historique d'Utrecht (MM. Deniker et Henry Getty);

Münsterberg (Oscar), docteur en philosophie, à Leipzig (MM. Van Gennep et Chavannes) ;

Nicolas (*Alphonse*-Louis-Daniel), Consul de France à Tauris (MM. de Morgan et Decourdemanche) ;

Rocton (*Henry*-Désiré-Gustave), fondé de pouvoirs d'agent de change (MM. Regelsperger et Vernet) ;

Terrier (Auguste), secrétaire général du Comité de l'Afrique française et du Comité du Maroc (MM. Delafosse et Regelsperger).

L'assemblée prend ensuite connaissance, conformément à son ordre du jour, d'un projet de « Règlement intérieur relatif au service des publications », que lui présente le président et, après examen détaillé et discussion des divers articles qui le composent, elle l'adopte à l'unanimité.

Ce règlement a pour objet de définir et de fixer les attributions du directeur des publications en ce qui concerne le service dont il est chargé. Il a pour objet, en outre, d'instituer une Commission de publication, présidée par le directeur des publications et comprenant les présidents des sections d'études, le secrétaire général et le trésorier. Le rôle de cette commission est d'assister le directeur des publications dans sa tâche et d'exprimer des avis ou de prendre des décisions relativement à des questions se rattachant à ce service. Enfin le même règlement formule diverses dispositions concernant la « Revue ».

Comme conséquence du vote de ce règlement, l'Assemblée décide d'introduire une modification dans l'article 3, alinéa 3, du « Règlement intérieur relatif aux sections d'études », adopté par l'Assemblée générale dans la séance du 13 février 1911.

La première phrase du dit alinéa est supprimée et le mot « Bureau » est remplacé par le mot « Commission de publication. »

L'alinéa devra donc désormais se lire ainsi :

« Les propositions de publication seront examinées par le directeur des publications qui donnera son opinion, en séance de la Commission des publications. Celle-ci décidera s'il y a lieu ou non, d'insérer ces travaux dans la Revue. »

M. le président donne ensuite communication d'une lettre de M. Marcel Vernet, membre fondateur, par laquelle celui-ci offre à l'Institut Ethnographique International de Paris sa collaboration gracieuse pour toutes les reproductions photographiques, qui seraient nécessitées par les besoins de la publication.

Au nom de l'Association, M. le Président adresse à M. Marcel Vernet, présent à la séance, ses remerciements pour le concours qu'il veut bien apporter ainsi aux travaux de l'Institut Ethnographique, concours d'autant plus précieux que les travaux photographiques déjà publiés par lui ont un caracière véritablement artistique.

Le Secrétaire général,
GUSTAVE REGELSPERGER.

LA DIME AUMONIÈRE MUSULMANE

Par J.-A. Decourdemanche (Paris).

Chez les musulmans, l'une des principales obligations religieuses est la *zékiah* ou dîme aumonière. Elle est placée, parmi les devoirs inéluctables, au même rang que la prière, le jeûne et les ablutions.

Le taux annuel de la *zékiah* est d'un quarantième, soit de deux et demi pour cent.

Il ne s'agit pas là d'un impôt à percevoir par un préposé quelconque, mais d'une quotité à dépenser en aumônes par le fidèle lui-même, sous le seul contrôle de sa conscience.

La *zékiah* est due, non pas sur le capital immobilisé, représenté par des fonds de terre, des marchandises ou des objets mobiliers, mais sur deux portions seulement de l'actif fongible du fidèle : les monnaies d'or ou d'argent, fruit net du travail; les récoltes, fruits des terres possédées.

Mais la *zékiah* n'est due qu'au delà d'un minimum exempté : le *nésab*.

En ce qui concerne les monnaies, le *nésab* est, pour l'or, de 20 dinars, autrement dits *mesqâls;* pour l'argent de 200 *derhams*. De l'avis unanime des docteurs des quatre sectes orthodoxes, il faut entendre, par *mesqâl*, le *mesqâl* ou dinar d'or légal, du poids de 5 gr. 2/3 et, par *derham*, le *derham* d'argent légal, de 3 gr. 96 2/3.

Le rapport légal de l'or à l'argent est de un à quatorze, autrement dit, il faut quatorze fois, en argent, le poids d'une pièce d'or, pour représenter la valeur de cette dernière.

Comme le poids du derham d'argent, 3 gr. 96 2/3, est des 7/10 du poids du dinar d'or, de 5 gr. 2/3, il faut, en raison du rapport de un à quatorze, 20 *derhams* pour représenter la valeur d'un dinar.

Or, on l'a vu plus haut, le *nésab* est fixé à 20 dinars (or) et à 200 derhams (argent). Il résulte de là que la quotité non imposable sur l'or est double en valeur, de celle exempte sur l'argent.

En ce qui concerne les grains et tout produit de la terre, utilisable à la nourriture, le *nésab*, applicable à chaque produit en particulier, grain ou fruit, est de cinq *wask* ou 816 kilos, le poids du *wask* étant de 163 kilos 200 grammes. La portion exemptée est applicable à chaque produit, mais non à chaque qualité d'un même produit. Ainsi, cinq *wask* de froment seront exemptés en même temps que cinq *wask* d'orge, mais le froment ou l'orge de toute qualité s'additionnera dans chaque groupe de cinq *wask*. De même, la farine d'orge s'additionnera avec l'orge laissé en grain.

Cela dit, donnons la composition du *wask* :

Wask, mode de l'Irak.

				mesqâls	derhams	
Mesqâl				1	1 3/7	5 gr. 2/3
Estar			1	4 1/2	6 3/7	25 gr. 1/2
Once		1	1 2/3	7 1/2	10 5/7	42 gr. 1/2
Ratl (livre)	1	12	20	90	128 4/7	510 gr.

								mesqâls	derhams	
Meudd			1	1 1/3	16		26 2/3	120	171 3/7	680 gr.
Sâ		1	4	5 1/3	64		106 2/3	480	685 5/7	2 k. 720 gr.
Maqqouq ou fark	1	3	12	16	192		320	1.440	2.057 1/7	8 k. 160 gr.
Wask	1	20	60	240	320	3.840	6.400	28.800	41.142 6/7	163 k. 200 gr.

Wask, mode de la Mecque.

Mesqâl								1	1 3/7	5 gr. 2/3
Estar							1	3	4 2/7	17 gr.
Once						1	1 2/3	5	7 1/7	28 gr. 1/3
Ratl (livre)					1	12	20	60	85 5/7	340 gr.
Meudd et mann (mine)				1	2	24	40	120	171 3/7	680 gr.
Sâ			1	4	8	96	160	480	685 5/7	2 k. 720 gr.
Maqqouq ou fark		1	3	12	24	288	480	1.440	2.057 1/7	8 k. 160 gr.
Wask	1	20	60	240	480	5.760	9.600	28.900	41.142 6/7	163 k. 200 gr.

Dans l'un et l'autre mode, le *maqqouq* se divise en quatre *rob*, ce qui donne, au *rob*, un poids de 2 kilos 040 grammes. Le *farak* est de cinq *maqqouq*, soit de 40 kilos 800 grammes. La *guérara* de la Mecque est de dix *maqqouq*, soit de 81 kilos 600 grammes. Ainsi, 20 *farak* ou 10 *guérara* ou 5 *wask*, soit 816 kilos, constituent le *nésab*.

On remarquera l'identité de poids du *wask* dans l'un et l'autre mode : 163 kilos 200 grammes.

A partir du *meudd*, l'identité est complète entre les deux modes. L'un et l'autre aboutit à donner, au *meudd*, un poids de 120 *mesqâls* ou 680 grammes. De même, les multiples du *meudd*, jusque et y compris le *wask*, sont naturellement identiques, comme poids.

Mais, avant d'arriver au *meudd*, les modes diffèrent. En Irak, le *ratl* est celui dit italique, d'une fois et demie la livre égypto-romaine de 340 grammes. A la Mecque, le *ratl* est constitué par cette livre elle-même. L'*estar* de la Mecque, de 17 grammes, est identique au statère ou tétradrachme attique et sassanide composé de 4 drachmes de 4 gr. 1/4 l'une. L'once, de 28 gr. 1/3, est identique à l'once attique de 6 drachmes 2/3. Mais le *ratl* ne comprend que 12 onces, ou 340 grammes, soit la livre égypto-romaine, tandis que la mine attique comprend 15 onces, soit 425 grammes.

En résumé, l'un et l'autre mode arabe de constituer le *wask* sont issus de la livre égypto-romaine de 340 grammes. Une fois de plus, il est constaté que les Arabes n'ont pas inventé, en matière métrologique, mais qu'ils ont utilisé les éléments fournis par d'autres peuples. Dans le cas présent, il s'agit des bases pondérales implantées en Egypte sous la domination romaine.

Si les quatre imans : Malek, Ibn-Hanbal, Éch-Chafey et Abou-Hanifah, chacun chef de l'un des rites orthodoxes, sont d'accord pour fixer le *nésab* à 5 wask, ils diffèrent quant à l'évaluation de cette mesure.

Les docteurs malékites et chaféites ont donné, aux 90 *mesqâls* du *ratl* de l'Irak, non pas leur valeur mathématique de 128 *derhams* 4/7, mais celle de 128 *derhams*, en négligeant la fraction pour arrondir le chiffre. Par suite, le *wask*, de 320 *ratls*, n'a plus été que de 320 fois 128 *derhams*, ou de 40.960 *derhams* au total, au lieu de 41.142 *derhams* 6/7 ; de 162 kilos 484 grammes 2/3, au lieu de 163 kilos 200 grammes.

Les docteurs hanbalites ont donné, au ratl de l'Irak, la valeur de 130 *derhams*, au lieu des 128 *derhams* 4/7 du chiffre exact. Cette valeur est basée sur l'estimation de l'*estar* de l'Irak à 6 *derhams* et demi pour 4 *mesqâls* et demi, chiffre arrondi remplaçant les 6 *derhams* 4/7 du chiffre exact. Par suite, le *meudd* a été de

173 *derhams* 1/3, le *sâ* de 693 *derhams* 1/3, le *maqqouq* de 2.080 *derhams*, enfin, le *wask* de 41.600 *derhams* soit de 165 kilos 6 grammes 2/3, au lieu des 163 kilos 200 grammes du chiffre exact.

Dans la secte hanéfite, la valeur de 130 *derhams* a, également, été adoptée pour le *ratl;* mais, tandis que les trois autres sectes étaient d'accord sur le nombre des *mesqâls* contenus dans le *wask* et chacune de ses divisions, une divergence s'est produite de la part des hanéfites. Ils ont confondu, de très bonne heure, le *ratl* de la Mecque avec celui de l'Irak. Par suite, ils ont fait le *sâ* du prophète, qui est de 8 *ratls* de la Mecque et de 5 *ratls* 1/3 de l'Irak (double évaluation qui aboutit, pour le *sâ*, à 480 *mesqâls* et à 2 kilos 720 grammes) de 8 *ratls* de l'Irak, ce qui l'élève, à raison de 130 *derhams* par *ratl* de 90 mesqâls, à 1.040 *derhams*, à 720 *mesqâls* et à 4 kilos 119 grammes 1/3, au lieu des 685 *derhams* 5/7, des 480 *mesqâls* et des 2 kilos 720 grammes du poids régulier. Comme conséquence, pour les hanéfites, les 60 *sâ* du *wask* se sont trouvés constituer un poids de 247 kilos 160 grammes, au lieu des 163 kilos 200 grammes du poids régulier.

Telles sont les variantes de l'estimation du *wask* et par suite, du *nésab*, entre les diverses sectes orthodoxes.

En ces temps d'impôt sur le revenu, il est curieux de constater l'existence d'une taxation de ce genre, dans la religion musulmane, sous la forme de la *zékiah* ou dîme aumonière, avec exemption à la base sous le nom de *nésab*, exemption variée selon la nature du revenu. Cette exemption est extrêmement large sur les denrées propres à la nourriture, relativement étroite sur la monnaie d'or, plus rétrécie encore sur la monnaie d'argent; mais elle est complète sur le capital employé, fut-ce en effets mobiliers ou en marchandises vendables. La *zékiah*, ainsi établie, incite évidemment à l'utilisation du capital, comme à la constitution d'une réserve d'or dans le pays, puisque la portion d'or libérée est double, en valeur, de celle d'argent. Il y a là, en germe, tout un système d'économie politique, constitué par des prescriptions religieuses d'un énoncé simple.

LES MÉTAUX PRÉCIEUX DANS L'ASIE ANTÉRIEURE

DEPUIS LES TEMPS LES PLUS RECULÉS JUSQU'A NOS JOURS

Par J. de Morgan (Paris).

L'Asie antérieure n'est pas, à proprement parler, l'un des foyers mondiaux de richesse en gisements naturels de l'or et de l'argent ; mais ses montagnes, tant en Turquie d'Asie qu'en Perse, en Arabie et dans l'Afghanistan, renferment bon nombre de filons, jadis exploités, aujourd'hui délaissés pour la plupart [1].

L'Arabie [2], l'Asie-Mineure [3] et ses chaînes [4] contiennent de l'or, soit enfermé dans la roche, soit à l'état de poudre et de pépites dans les alluvions et les sables des rivières. La richesse du pactole est demeurée proverbiale. Il en est de même de celle du Phase [5] où Jazon vint jadis conquérir la toison d'or.

Mais ces districts privilégiés dans l'esprit des poètes, des historiens et des géographes de l'antiquité ne sont pas les seuls à renfermer le précieux métal. Le Kizil ouzen [6], grand fleuve persan, roule de l'or, et les pays de l'Altaï ont depuis un quart de siècle révélé leurs trésors.

Toutes ces régions sont encore à peine explorées au point de vue géologique et sans nul doute leur étude fera connaître une foule de gisements aurifères exploités jadis.

L'argent est beaucoup plus abondant que l'or dans l'Asie Antérieure [7], il se présente sous forme de filons et d'amas compris avec le sulfure de plomb connu sous le nom de Galène. Dans les montagnes de l'Arménie, dans le grand et le petit Caucase, dans les chaînes du Lazistan, du Kurdistan, de l'Azerbaidjan, de l'Elbourz, du Khoraçan les filons argentifères sont nombreux et riches. L'Afghanistan, le sud de la Perse, l'Arabie et bien des régions des pays ottomans sont encore inexplorées au point de vue géologique ; mais il est fort probable qu'on y rencontrera sur bien des points les haldes des anciennes exploitations minières.

Plus loin vers l'Orient, dans l'Inde, les gisements d'or [8] et d'argent sont nombreux. Cette péninsule semble avoir donné rendez-vous à toutes les matières précieuses, métaux, diamants, saphyrs, rubis, grenats y abondent dans le sol, alors que ses mers et le golfe persique nourrissent l'avicule perlière.

L'usage de l'or fut découvert au cours de la phase où l'homme faisait usage du bronze seulement pour la fabrication de ses armes et de ses ustensiles. Il apparaît

1. Cf. J. et L. Sabatier, *Production de l'or, de l'argent et du cuivre chez les anciens.* Saint-Pétersbourg, 1850.
2. Isaie, XLV, 14. Ps. LXXII, 13. — Strabon, XVI, 4, 18. — Diodon de Sicile II, 50 ; III, 45, 47, etc.
3. Euripide Bacchantes, V, 13 et 134. — Xenophon. Hellen, IV, 8, 37. — Strabon, XIII, 1, 3; XIV, 5, 28.
4. Mines d'Arménie, Strabon, XI, 14, 9.
5. Strabon, XI, 3, 6, place des mines d'or dans le grand Caucase au pays des Soanes.
6. Strabon, XV, 2, 14, signale des placères en Carmanie.
7. Hérodote, III, 89 sq. mines d'argent dans les montagnes de Cilicie et dans l'archipel.
8. Sophocle, Antigone, 1024. Strabon XV, 1, 30.

sous forme de bijoux dans les dolmens du nord de la Perse [1], dès l'époque des constructions les plus anciennes.

Cet or se présente généralement sous l'aspect d'électrum [2], alliage jaune clair plus ou moins fortement mélangé d'argent et correspondant à la nature même des poudres et des pépites que les indigènes de l'époque obtenaient par le lavage des sables. Pendant longtemps on ne sut pas séparer les deux métaux précieux en sorte que la couleur de l'alliage varie suivant son origine naturelle [3].

Les feuilles d'or qui, dans la nécropole royale de Dahchour [4], à la XIIe dynastie, ornaient les sarcophages des princesses et des princes, renferment 17 0/0 d'argent. Les premières monnaies grecques en contiennent parfois jusqu'à 50 0/0 et jusqu'aux temps romains l'emploi de l'électrum persista dans quelques pays. C'est ainsi que sous les empereurs, les dynastes du Bosphore Cimmérien frappèrent de nombreuses monnaies de cet alliage naturel que le sol fournissait dans l'Oural ou le Caucase et qu'il suffisait de fondre [5].

Dans les temps qui précédèrent la découverte de la monnaie, c'est-à-dire jusqu'au VIIIe siècle avant notre ère [6], les métaux circulèrent au poids, mais les lingots semblent avoir pris dès les temps les plus anciens une forme spéciale et un poids relativement régulier. Ces précautions étaient destinées à faciliter les transactions [7].

Nous ne connaissons pas exactement la forme des lingots chaldéens; mais le Caucase a laissé dans ses sépultures de l'état du fer un grand nombre d'anneaux de bronze d'un poids régulier [8] permettant de penser que c'est sous cet aspect que se présentaient les métaux destinés à servir aux transactions commerciales [9].

L'Égypte, bien longtemps avant l'apparition de la monnaie, avait inventé l'outen, sorte d'anneau très renflé, d'un poids régulier suivant ses dimensions. L'outen était une véritable monnaie; mais aussi bien en Assyrie qu'en Chaldée et en Égypte, cette forme donnée au métal n'avait, semble-t-il, pour avantage, que de faciliter les pesées et ne circulait pas sans une vérification constante de sa valeur [10].

L'argent, dont la découverte ne date que de l'Etat du fer, subit la même destinée que l'or. Employé à la parure, à la fabrication des vases et ustensiles de prix, il circula également dans le commerce en conservant toujours sa valeur au poids. Les Égyptiens avaient des outens d'argent comme des outens d'or et l'Asie employait ce métal sous forme d'anneaux et de lingots.

L'étude des poids chaldéens [11] a permis de rétablir l'échelle des mesures pondérales appliquées aussi bien aux métaux qu'aux autres matières commerciales. L'unité était le talent qui se divisait en 60 mines et la mine en 60 sicles. Mais il

1. H. de Morgan, *Mém. délég. en Perse*, t. VIII, 1905, p. 305.

2. Cf. E. Babelon, *Traité des monn. gr. de Rome*, 1re partie, t. I, 1901, p. 780.

3. Lingots d'or et d'Electrum trouvés à Suse parmi les offrandes de fondation du temple de Chouchinak, cf. R. de Mecquenem, *Mém. délég. en Perse*, t. VII, 1905, p. 61, sq.

4. Analyses de Berthelot.

5. Hérodote, IV, 13 et 27 ; Pline, *Hist. Nat.*, XXXIII, 21.

6. Les premières monnaies datent de la fin du VIIIe siècle. Cf. Barclay V. Head, *Hist. numm.* — E. Babelon, *Traité de num. gr. et rom.*

7. Comme exemples de lingots plus récents on peut citer ceux de Sirmium (E. Babelon, *Traité*, *op. cit.*, 1re partie, t. I, p. 882, fig. 14 et 15) et ceux qui au Brésil tenaient encore en 1700 lieu de monnaies (E. Babelon, *op. cit.*, p. 895, fig. 17.)

8. Cf. J. de Morgan, *Mission scientifique au Caucase*, 1889, t. I, p. 107 sq.

9. Nombreux anneaux d'or et d'argent trouvés dans les fondations du temple de Chouchinak à Suse. Cf. R. de Mecquenem, *Mém. délég. en Perse*, t. VII, 1905, p. 67 et 72.

10. Les bas-reliefs égyptiens dès l'ancien Empire montrent des personnages occupés à la pesée des métaux. Cf. J. de Morgan, *Rech. Orig. Egypte*, 1896, p. 199, fig. 527.

11. Pour l'étude des poids dans l'antiquité, consulter la belle étude de J.-A. Decourdemanche « Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens et des Arabes ». Paris, 1909.

y avait aussi la mine susienne et la mine de Ninive. Le talent susien était double de celui de Ninive et quadruple de celui de Babylone [1].

Ainsi jusqu'à l'époque achéménide la circulation de l'or et de l'argent se fit dans l'Asie antérieure et l'Égypte sous forme de lingots et d'anneaux d'un poids généralement défini. Les textes assyriens narrant les hauts faits des rois ninivites, le pillage des pays par leurs armées, évaluent toujours en poids les quantités d'or et d'argent ravies aux vaincus ou prélevées comme tribut. Jamais il n'est question dans ces inscriptions triomphales d'un numéraire sous quelque forme que ce soit. L'Égypte elle-même paie un nombre déterminé de talents d'or; mais non de millions d'outens. La notion de la monnaie proprement dite, n'était pas encore née.

C'est aux grecs des côtes de l'Asie-Mineure et des îles, aux dynastes de l'Orient de cette péninsule que nous devons l'introduction du monnayage. Vers la fin du VIIIe siècle, des banquiers d'Aegine [2], de Lydie [3], de Milet [4], de Samos [5] et de quelques autres villes du voisinage eurent la pensée de poinçonner les lingots afin de certifier leur valeur en poids et qualité du métal [6]. Cette inovation fut de suite adoptée par les princes et les Etats qui se réservèrent le monopole de la frappe de ce numéraire primitif d'abord, plus développé quelques années seulement après l'apparition des premiers coins. En sorte qu'à l'avènement des Achéménides (Cyrus, 558 529) les petits lingots grecs au poinçon des divers dynastes et des villes circulaient déjà concurremment avec les lingots et les anneaux d'ancienne forme, dans toute l'Asie antérieure.

Darius (521-486) et ses successeurs adoptèrent presque de suite le monnayage à la mode grecque, dès qu'ils entrèrent en contact avec les peuples de l'Occident, la Darique d'or et le sicle d'argent se répandirent bientôt dans tout l'Empire [7]. Cependant tout porte à penser que ce numéraire était plus particulièrement destiné aux provinces occidentales des domaines du roi des rois ; et que, dans l'Iran proprement dit, les transactions s'opérèrent au poids jusqu'à l'époque de la conquête macédonienne.

Le système bimétallique établi par les Grecs resta pendant des siècles confiné aux pays méditerranéens et ne gagna jamais l'Orient d'une manière définitive. La monnaie de la Perse, de l'Afghanistan et de l'Inde demeura jusqu'à nos jours l'argent, et l'or n'y apparut que par exception.

C'est à l'époque des Achéménides, qu'on voit apparaître sur les marchés orientaux le tétradrachme d'Athènes [8], il courut jusqu'en Arabie où les indigènes ne tardèrent pas à l'imiter [9].

La conquête alexandrine apporta dans l'Asie antérieure non seulement le numéraire macédonien, mais aussi les monnaies de toutes les villes de la Grèce,

1. Cf. Michel Soutzo, Etude sur les monuments pondéraux de Suse, dans *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. XII, 1911, p. 1 et suiv. Il est à remarquer que cette variété des étalons pondéraux s'est conservée en Orient. Il n'y a pas moins de cinq ou six batmans de valeur différente usités encore de nos jours dans l'Empire du Chah.

2. Cf. Barclay, V. Head, *Hist. numm.*, p. 331.

3. Cf. Barclay, V. Head, *Hist. numm.*, p. 544.

4. Cf. Barclay, V. Head, *Hist. numm.*, p. 502. — E. Babelon, *Traité des monn. gr. et rom.* 2e partie, t. I, 1907, p. 18.

5. Cf. Barclay, V. Head, *Hist. numm.* p. 514.

6. Le poids de la pièce d'or de Crésus était de 8 gr. 17.

7. Cf. E. Babelon, *Catalogue*, *Les Perses Achéménides*, 1893. Le poids normal de la Darique d'or est de 8 gr. 42, celui de la double darique, 16 gr. 84, le sicle pesait 5 gr. 60.

8. La période du grand monnayage athénien s'étend de 525 à 430 av. J.-C. (cf. Barclay V. Head, *Hist. numm.*, p. 311). Le type le plus répandu en Orient est le tétradrachme portant au revers une chouette de profil et regardant en face.

9. Monnaies du trésor de Sana.

de l'Asie Mineure et des îles. La plus courante de ces pièces fut, pour des siècles le tétradrachme du conquérant, frappé de son vivant dans toutes les villes de son empire et, longtemps encore après sa mort, émis par les peuples barbares.

Ces tétradrachmes circulaient en Orient en même temps que les sicles achéménides, que les monnaies frappées par les satrapes, par les villes de Phénicie et celles des pays grecs, en même temps aussi que les anciens lingots et les anneaux des premiers âges. Les échanges se faisaient alors tantôt au poids comme dans les temps antérieurs, tantôt par compte de pièces, l'unité étant le tétradrachme macédonien et athénien. L'or ne jouait dans les transactions qu'un rôle très secondaire, alors que dans la parure il occupait le premier rang. Depuis la haute antiquité, on aimait à se parer de bijoux d'or incrustés de pierreries, ornés de perles fines. Les officiers perses étaient couverts de joyaux, leurs armes elles-mêmes étincelaient d'or et de pierres précieuses [1].

Après Alexandre, un numéraire nouveau et très varié vint s'ajouter à celui qui se trouvait alors en circulation, les Séleucides, les Lagides, les rois de Bactriane et tous les généraux macédoniens devenus souverains émirent des monnaies spéciales à leur effigie. La pièce d'or demeura toujours très rare par rapport au nombre considérable de tétradrachmes et de drachmes frappés à cette époque.

L'avènement des Parthes (vers 250 av. J.-C.) devait affirmer les tendances unimétalliques des populations iraniennes; on ne connaît de ces princes aucune monnaie d'or [2] alors que les unités anciennes le tétradrachme et le drachme se trouvèrent être conservées. Les Parthes ont frappé une quantité énorme de drachmes [3].

Dès lors le monde oriental favorable à l'étalon d'argent se trouvait en contact avec les Romains, partisans du système bimétallique. Mais malgré ce voisinage, l'usage de la monnaie d'or ne pénétra pas dans les mœurs persanes. On y fit usage occasionnellement de l'or romain avec aussi peu de faveur que jadis on avait laissé circuler les statères d'or de Philippe et d'Alexandre.

La décadence de l'Empire parthe amena une altération profonde dans la qualité du numéraire. Toujours en guerre, soit avec Rome, soit contre les peuples de l'Orient les Arsacides éprouvèrent de grands besoins financiers et pour les satisfaire abaissèrent le titre de la monnaie [4].

Seuls les tétradrachmes royaux furent touchés par cette fraude officielle; car les drachmes demeurèrent en métal pur, tandis que la grosse monnaie s'altéra au point de ne plus renfermer que des proportions infimes d'argent.

Ce fâcheux exemple donné par la couronne fut suivie par ses feudataires [5] et nous voyons les derniers princes de l'Elymaïde émettre en place de tétradrachmes et de drachmes des bronzes de même dimension simplement argentés [6].

L'arrivée au pouvoir des Sassanides [7] (vers 226 ap. J.-C.), en restaurant les anciens usages et la religion de la Perse, occasionna une renaissance dans la

1. Cf. Xénophon, *Anab.* I, 2, 5, 8. — Quint. Curt. III, III, 13. — Justin, XI, 9.

2. Les Romains affirmaient vaniteusement que les Parthes ne frappaient pas d'or par respect pour Rome qui s'en était arrogé le monopole alors que la cause de cette abstention résidait uniquement dans les conditions économiques de l'Orient. Cf. Procope. Bell. Goth. III, 33.

3. Pour la numismatique des Arsacides, cf. Warwick Wroth, *Catalogue of the Coins of Parthia*, London, 1903.

4. L'Empire romain lui même montre de fréquentes fluctuations dans le titre de la monnaie d'argent suivant que les temps étaient prospères ou non. La monnaie d'or demeura toujours pure.

5. Les tétradrachmes de la Characène sont également de fort mauvais aloi.

6. Les séries monétaires d'Elymaïde ont été spécialement étudiées par le colonel Allotte de la Fuye, des *Mém. de la Délég. en Perse*, t. VIII, 1905, p. 177 sq.

7. Consulter sur la numismatique des Sassanides A. de Longpérier, *Essai sur les médailles des rois Perses de la dynastie des Sassanides*, Paris, 1840. B. Dorn, *Cat. Coll. Bartholomaei*, Saint-Pétersbourg, 1875.

qualité du numéraire et bien qu'Artaxerxès I et son fils Sapor I eussent encore frappé quelques pièces de mauvais aloi, la drachme repris sa finesse d'antan pour ne plus l'abandonner jusqu'à la conquête arabe.

Les Sassanides ne frappèrent qu'une insignifiante quantité de monnaie d'or [1] alors qu'à Byzance ce numéraire était devenu pour ainsi dire plus commun que celui d'argent. Cet or byzantin, payé en quantités énormes par les Empereurs [2] aux rois de Perse semble avoir rarement circulé dans l'Iran proprement dit; car on en retrouve fort peu dans le sol alors que d'autres monnaies étrangères comme celles d'Athènes ou de Macédoine y abondent. Il semblerait que tout cet or fut transformé en bijoux pour la parure des rois, des grands seigneurs et des harems, pour l'enrichissement des palais. Cet usage du métal précieux s'est d'ailleurs continué jusqu'à nos jours; car dans la salle du trône de Nass ed Din Chah on voyait un nombreux mobilier tout en or, alors que les caisses de l'État ne renfermaient qu'un pauvre numéraire d'argent mal frappé.

Comme les Séleucides et les Sassanides, la Bactriane avait émis peu d'or quand l'apparition des Kouchans [3] modifia du tout au tout les usages dans l'Afghanistan. Ces tribus des steppes apportèrent avec elles le goût de l'or qu'avaient jadis les Massagètes, goût puisé au contact des gisements aurifères de l'Altaï. Les Miiro, Huvishka, Mâo, etc..., frappèrent, dès l'époque parthe, une grande quantité d'or; mais cet or ne semble pas s'être répandu à l'occident de leur pays.

Le contact continuel des Perses et des Byzantins, dans les districts litigieux de la Mésopotamie, avait inspiré aux iraniens les mêmes idées qu'on avait à Constantinople sur le numéraire. La drachme se modifiant peu à peu devint très large et très mince. Les perses suivirent ainsi, en l'exagérant, la transformation qui s'opérait dans la frappe des monnaies de l'Empire. Toutefois la dynastie Sassanide tomba (651) avant l'apparition des monnaies concaves à Constantinople [4].

La conquête arabe transforma complètement la nature du numéraire en circulation dans tout l'occident de l'Asie; mais ce changement ne se fit que graduellement. En Perse et dans la Mésopotamie, les premiers khalifes omyyades et leurs gouverneurs frappèrent d'abord des drachmes copiées sur celles de Chosroes II. Seules les légendes furent modifiées tout en conservant l'écriture pehlevie des Sassanides.

Cet état de choses dura pour l'ensemble de la Perse jusqu'aux environs de l'an 80 de l'hégire (699 ap. J.-C.) [5], et pour le Thabéristan, Mazaudéran d'aujourd'hui, jusqu'en l'an 788 de notre ère (hégire 137) [6].

Déjà en l'an 40 de l'hégire (660 de J.-C.), Aly ben Aby thâleb avait émis à El Basrah un dirhem de type vraiment arabe, sans effigie, mais couvert de légendes coufiques horizontales et circulaires; cependant ce n'est qu'en 697 (78 de l'hégire) que cette

1. Les légendes pehlevies de la plupart de ces monnaies sont tellement barbares qu'il est impossible d'attribuer ce monnayage d'or à la Porte persane. Les pièces aux légendes correctes et frappées surement par l'État sont très peu nombreuses, les autres semblent avoir été fabriquées par les peuples barbares voisins de la Perse et ignorants de sa langue comme de son écriture.

2. Dans tous les traités passés entre Byzance et Ctésiphon d'importantes sommes sont toujours mentionnées tantôt au poids, mille, deux mille livres, tantôt en numéraire, 20,000, 30,000 pièces d'or.

3. Consulter pour ces séries Cunningham, *Coins of the Indo-Scythians*, part. III, *Kushans or Tochari*, Londres, 1888. Ces peuples ont occupé l'Asie centrale et le nord-ouest de l'Inde de 130 av. J.-C. à 425 ap. J.-C.

4. Nous retrouvons vers le XIe siècle ces monnaies d'or concaves dans le Tokharestan. Cf. Drouin, *Notice sur les monnaies des grands Kouchans postérieurs*. Cf. Wilson, *Ariana antiqua*, pl. XIV, fig. 16 et 17.

5. El Hedjâdj ben Yousouf, drachme frappée à Baïza (H. Lavoix, *Cat. Khalifes orientaux*, 1887, p. 54).

6. Hâny, drachme de l'an 137 de l'hégire (H. Lavoix, *op. cit.*, p. 57).

monnaie fut définitivement adoptée par 'Abd El Melek ben Merwân [1] tant pour l'or que pour l'argent [2].

Dès lors le numéraire byzantin, le dinar et le dirhem musulmans régnèrent en maîtres, dans les transactions. Les Arabes fondant les anciennes monnaies frappèrent dans toutes les villes de l'Asie antérieure jusqu'aux Indes. Leurs pièces d'or pèsent environ 4 gr. 25 et les dirhems un peu moins de 3 gr.; elles eurent bientôt cours depuis les côtes espagnoles de l'Océan jusqu'au delà de l'Indus.

Avec les croisades [3] des types nouveaux furent apportés d'Occident en Orient par les seigneurs qui frappèrent dans leurs fiefs d'Asie au type en usage dans leur pays d'origine. Presque tous inscrivirent sur leurs monnaies des légendes latines mais d'autres imitèrent la monnaie arabe [4] ou adoptèrent la langue de leurs sujets; c'est ainsi que le monnayage de l'Arménie porte les caractères indigènes [5].

L'arrivée des Turcs [6] et le déclin de la puissance arabe fut cause que la grande unité monétaire qui existait jusqu'alors fut rompue, on vit apparaître quantité de pièces de poids divers frappées en Perse, aux Indes, en Égypte, dans les îles soumises aux successeurs des Croisés et à Constantinople.

Ce désordre régna jusqu'à ce que la puissance ottomane se soit affermie au point de régulariser la circulation du numéraire et d'unifier le type. Avant cette réforme la monnaie de l'Europe entière circulait dans l'empire turc, en même temps, que tous les types anciens et le numéraire ottoman proprement dit. On voyait à Constantinople dans un même sac d'or, des dirhems, des sequins de Venise, des gulden d'or, des louis de France, etc., etc. Quant à l'argent il était plus varié encore et dans certains pays les bronzes romains avaient encore cours [7].

Aujourd'hui que le système monétaire est presque partout unifié, il n'en existe pas moins des survivances curieuses. Sur les côtes arabes du golfe persique le Thalari, thaler de Marie-Thérèse, est toujours en usage. Enfin, sur la même côte, en face de l'île de Bahrein on se sert encore de petites monnaies de cuivre formées d'une tige de métal pliée et poinçonnée.

L'emploi unique de l'étalon d'argent a subsisté en Perse depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours. Actuellement encore le seul numéraire en usage courant est d'argent, pièces de deux krans et d'un kran presque sans divisionnaires du kran. Quant aux multiples de cette unité, ils sont inconnus sauf toutefois une pièce de cinq krans nouvellement émise, mais peu répandue. Il y a vingt ans encore, presque toute la monnaie en cours était globuleuse, mal frappée et d'un type datant du moyen âge. C'est à Nassr ed Din Chah que le pays doit de posséder une monnaie d'apparence quelque peu régulière [8].

L'Afghanistan, l'Inde, l'Indo-Chine et tous les pays extrême orientaux sont comme la Perse attachés à l'usage de l'argent. Dans tous les pays, l'or n'est qu'une marchandise.

1. Cf. H. Lavoix, *op. cit.*, p. 58.

2. L'étendue de cet article ne permettant pas d'entrer dans le détail des poids de la monnaie aux diverses époques, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages spéciaux de numismatique cités en note, et au mémoire de J.-A. Decourdemanche, *op. cit.*

3. Pour la numismatique des croisades, consulter G. Schlumberger, *Numismatique de l'Orient latin*, Paris, 1878.

4. Cf. G. Schlumberger, *op. cit.*, pl. V, fig. 16 à 31.

5. Cf. V. Langlois, *Numismatique de l'Arménie*, Paris, 1859, IIe partie.

6. Sur la numismatique turque consulter, *Taquim i Meskoukat i Seljouqich* par Ismail Ghâlib (en turc).

7. En Égypte, le petit bronze romain était encore d'usage courant lors de l'expédition de Bonaparte.

8. Consulter pour la série des monnaies persanes, R. S. Poole, *The Coins of the shahs of Persia*, Londres, 1887.

L'AME D'UN PEUPLE AFRICAIN : LES BAMBARA [1]

Par Maurice Delafosse (Paris).

Durant le long séjour qu'il a fait en qualité de missionnaire chez les Banmana ou Bambara du Niger et du Bani, l'abbé Henry a beaucoup vu, beaucoup appris, beaucoup compris ; son ouvrage est sans contredit, de toutes les publications relatives à la sociologie et surtout aux croyances et rites religieux des Noirs de la haute vallée nigérienne, la plus riche en faits inédits et la plus documentée; sa grande connaissance du dialecte banmana lui a permis de se mêler aux scènes les moins publiques de la vie indigène, de surprendre bien des secrets qui demeurent habituellement cachés aux Européens et de nous donner l'explication de beaucoup de termes et de formules qui jusqu'ici étaient restés un mystère pour la plupart des observateurs les plus consciencieux.

Ayant ainsi posé en principe que le livre de l'abbé Henry est l'un des plus précieux à consulter pour l'ethnographie soudanaise, je crois pouvoir exprimer quelques critiques visant, non pas l'exactitude des faits rapportés par l'auteur, mais la manière dont il a interprété certains de ces faits touchant au domaine religieux ou moral : comme beaucoup de missionnaires, l'abbé H. a une tendance insurmontable à rapporter à ses propres conceptions les phénomènes qu'il a observés autour de lui ; il nous dit que le Bambara juge tout « d'après ce qu'il est ou ce qu'il se sent et se croit être » : lui juge tout d'après ce qu'il croit être la seule vérité et, sans en avoir conscience, il prête au Bambara ses propres idées en matière de religion. Cette tendance, qui pouvait s'excuser lorsqu'il remplissait son état de missionnaire, devient fâcheuse maintenant qu'il fait de l'ethnographie.

Quatre idées fixes semblent dominer son esprit : tout d'abord il manifeste, avec une louable franchise d'ailleurs, une islamophobie féroce ; ensuite il est persuadé que tout ce qui ne cadre pas avec les traditions judéo-chrétiennes est l'œuvre du démon, et une telle persuasion l'a conduit à cette hypothèse bien fragile que la civilisation des Banmana, autrefois d'un degré assez élevé, aurait suivi dans le cours des temps une progression à rebours; en troisième lieu, il ne peut arriver à pardonner aux Noirs d'ignorer la pudeur et la chasteté ; enfin il est obnubilé par la croyance, très répandue chez beaucoup de prêtres chrétiens, à une sorte de dualisme dont les deux éléments — Dieu et Satan —, à peu près aussi puissants l'un que l'autre, se feraient une guerre perpétuelle et se partageraient le gouvernement du monde : à Dieu, il rapporte les génies *gnéna* (prononcez *ñena*), capables de faire le bien, et à Satan les génies *gnà* (prononcez *ñà*) qui, d'après lui, ne pourraient faire que le mal, avec la faculté pourtant de s'en abstenir ; pour lui les premiers ne seraient qu'une déformation des bons anges de la Bible et les seconds, démons condamnés par Dieu à souffrir dans un enfer de feu, auraient réussi cependant à

1. J. Henry, *L'âme d'un peuple africain : les Bambara ; leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse.* — Münster i. W. 1910, in-8°, 240 p. et 24 planches hors texte. (Tome I, fasc. 2 de la *Bibliothèque Anthropos*).

devenir plus puissants que les *ñena*. J'avoue ne pas voir entre les *ñena* et les *ñã* la différence essentielle dont l'abbé H. affirme l'existence : pour moi, les uns et les autres sont des génies capables de faire le bien comme le mal, et, à mon avis, c'est plutôt dans les rites que dans le principe initial de la croyance que réside la distinction, si elle existe réellement. L'auteur ne nous dit-il pas qu'à certains *ñã* on demande la richesse ou la pluie (Douga), une bonne récolte (Da), la fécondité (Komo, Nama, etc.) ? Ce serait un peu subtil de prétendre que Douga se contente de s'abstenir d'infliger la pauvreté ou la sécheresse, Da une mauvaise récolte, Komo et ses pareils la stérilité ; à ce compte, les bienfaits dispensés par les *ñena* pourraient tout aussi bien être interprétés comme l'abstention des méfaits correspondants.

Dans son chapitre IV, l'auteur cherche à nous démontrer que « la croyance du Bambara en Dieu n'est pas d'origine islamique, pas plus que ses concepts sur le ciel, l'enfer », etc. Je suis absolument de son avis en ce qui concerne la croyance en Dieu et aux génies. Par contre, bien que n'étant pas un « voyageur de passage », bien qu'ayant vécu environ quinze ans au milieu de peuplades nègres pour la plupart païennes, je crois fermement que tous les concepts que l'on peut rencontrer chez les Noirs relatifs au paradis, à l'enfer, aux bons et aux mauvais anges, à la lutte de Satan contre Dieu, sont d'importation soit judéo-islamique, soit judéo-chrétienne et ne sont nulle part autochtones. En ce qui concerne plus spécialement les Banmana, il n'est pas douteux que ces concepts, comme les termes qui les désignent, sont venus des musulmans de l'Afrique du Nord par l'intermédiaire des premiers Noirs de la région convertis à l'islamisme, c'est-à-dire des Soninké ; si les circonstances avaient permis à l'abbé H. de résider ailleurs que chez les Banmanan de Ségou ou les Malinké du haut Sénégal, qui voisinent depuis des siècles avec des mahométans et ont été à plusieurs reprises dominés politiquement par des princes musulmans, s'il avait vécu chez des Mandé purs de tout contact islamique — il s'en trouve encore et beaucoup —, il aurait constaté comme moi que ces derniers n'ont aucune idée de ce que peuvent être le paradis, l'enfer, les anges, Satan, et n'ont aucun terme pour représenter ces entités ; chez ces mêmes Mandé d'ailleurs, le mot *Alla* pour désigner Dieu est inconnu, et remplacé par *Ka* ou *San*, « le Ciel ».

Sa hantise du culte de Satan a conduit l'abbé H. à prendre pour des blasphèmes démoniaques à l'adresse de Dieu des formules qu'il a entendues dans une cérémonie du culte de Nama (pages 72 et 134) et qui, très probablement, n'étaient que des invitations adressées à lui-même d'avoir à se retirer d'une cérémonie à laquelle la présence d'un indigène non initié, à plus forte raison d'un chrétien ou d'un musulman étranger, n'est jamais tolérée volontiers [1].

Çà et là, dans l'explication de certains mots, on relève des erreurs, sans grande

1. Le prétendu blasphème entendu par l'abbé Henry est transcrit par lui *Alla, djampa ba, i k' an bla, i ka bo an koun na*, et traduit par « Dieu, grand traître, laisse-nous, éloigne-toi de nous ». Tout d'abord on peut supposer que cet appel à la retraite s'adressait, non à Dieu, mais à son représentant identifié avec lui, en la circonstance le père Henry ; mais il serait, je crois, plus logique de faire de *Alla* le régime de *djampa-ba* et de considérer *ba* non comme l'augmentatif mais comme le suffixe du nom d'agent ou de métier (« traître » en effet se dit *dyanfa-ba* et non *dyanfa* ou *djampa*) : on aurait alors « traître à Dieu » ou plus exactement « qui trompe (les gens) sur Dieu », injure appliquée par les prêtres païens aux missionnaires chrétiens et aux musulmans. Ailleurs (page 72), l'abbé H. donne *Alla k' an bla*, qu'il traduit par « que Dieu nous laisse » : sans doute faudrait-il entendre *al â k' an bla* « vous, laissez-nous ». Peut-être encore pourrait-on traduire *Alla djampa-ba* par « sectateur d'Alla », *dyan* ou *djan* signifiant « une secte, une association réglementée » ; il est vrai que l'élément *pa*, dans cette hypothèse, serait assez difficile à expliquer.

portée du reste le plus souvent. C'est ainsi que (page 5), l'abbé H. donne, je ne sais pourquoi, une fantaisiste étymologie banmana (*ma* « homme », *bo* « excrément ») au mot peul *māb-o* (plur. *māb-be*, racine *māb*) par lequel les Toucouleurs et Foulbé désignent une caste de griots. C'est ainsi encore (page 59, note) qu'il avance que les Malinké ont comme *tana* ou *tné* de tribu l'hippopotame (*mali*) : les Malinké, pas plus que les Banmana, n'ont aucun *tana* de tribu et leur nom signifie, non pas « les gens de l'hippopotame », mais « les gens du Mali », Mali ou Mani ou Manding étant le nom de leur pays d'origine. L'abbé H. semble dire (page 77, note), que j'aurais donné au nom des Bambara le sens de « révolté, qui ne s'est jamais soumis à l'islam » : ce n'est pas absolument exact; j'ai dit que les indigènes de la région Ségou-Bamako se désignaient eux-mêmes par l'appellation de *Banmana*, à laquelle ils attribuent la signification de « refus au maître, séparation d'avec le maître » — *ban-ma-na* —, parce que leur amour de l'indépendance leur aurait fait quitter autrefois leur pays d'origine, où ils ne jouissaient pas de la liberté politique, pour venir s'établir là où on les trouve actuellement; j'ai dit aussi que les musulmans du Haut-Sénégal-Niger englobaient sous la même dénomination méprisante de *Bambara* — dont j'ignore d'ailleurs l'étymologie et qui peut très bien n'être qu'une déformation du nom des Banmana — des groupements de tribus et familles diverses, qui n'ont pas d'autre lien commun que d'être païens et d'avoir fourni la plupart des esclaves des musulmans (par exemple les Banmana, les Malinké du sud d'Odienné, les Sénoufo, les Gbanian de la Volta Noire, etc.). Quant au nom de Bamako, il ne veut pas plus dire « la rivière des révoltés » que « la rivière des caïmans » ; il n'a aucun lien de parenté avec le nom des Banmana et l'*o* qui le termine est fermé, tandis que l'*o* de *ko* voulant dire « rivière » est ouvert; Bamako veut dire « l'affaire du caïman », en souvenir de la coutume qu'avaient autrefois les gens de cette ville, à l'époque des semailles, de sacrifier une vierge au caïman sacré qui représentait le génie du Niger : la coutume existe d'ailleurs toujours, mais, depuis l'occupation française, la victime offerte est une jeune brebis.

P. 38 (note) et *passim*, l'auteur a fait, à propos des *souba*, la confusion habituelle : il fait venir leur nom de *sou* « nuit » — ce qui donnerait d'ailleurs un *oû* long que l'on n'entend pas dans *souba* — et il les considère comme les affiliés d'une secte vouée au culte d'un génie appelé Siri, se changeant la nuit en hyènes pour dévorer les cadavres ; il les accuse nettement d'anthropophagie et les compare à certains cannibales du Congo. Or *souba* (*soubaga* ou *soubarha* en dialectes malinké et dioula) est le nom d'agent ou de métier tiré du verbe *sou* « jeter un sort, un maléfice, s'acharner contre » ; ce mot signifie « jeteur de sorts ». A la rigueur on pourrait encore faire dériver *souba* de *sou* « mort, esprit d'un mort » et définir le *souba* « l'individu possédé de l'esprit d'un mort ». Les *souba* en tout cas sont des gens qui, par des incantations, des danses spéciales et autres rites magiques, obtiennent la possession d'un esprit et par là même une puissance surnaturelle : ils usent de cette puissance pour jeter des maléfices sur leurs ennemis, au moyen d'objets qui se nomment *siri* ; mais il n'existe pas, je crois, de génie appelé Siri ni de confrérie du Siri dont les *souba* seraient les membres. Quant à la prétendue manducation des cadavres par les *souba*, ce n'est qu'une légende due, d'abord à ce que, chaque fois qu'un cadavre a été réellement déterré et mangé par une hyène, on attribue ce méfait à un *souba*, ensuite à ce que les indigènes, pour dire qu'un *souba* a tué un des leurs par ses maléfices, se servent de l'expression « il l'a mangé », dans le sens de « il a absorbé son souffle vital ».

L'abbé H. prétend que le *saraka* ou offrande propitiatoire est offert à Dieu sur l'ordre des sorciers : il est bien plutôt offert aux génies, ou même simplement à

des forces mal définies dont on veut se préserver. L'auteur a pris beaucoup de peine (pp. 63 et suiv.) pour démontrer que, selon lui, le *saraka* ne serait ni une offrande ni un sacrifice, mais un tribut; cette démonstration était pour le moins inutile, vu que toute offrande et tout sacrifice impliquent un tribut. Le mot arabe d'où vient *saraka* (et qui est *çadaqa*, et non *çaraka*, comme l'écrit l'abbé H.) signifie proprement « aumône légale » et par conséquent « tribut ». L'offrande réclamée aux chrétiens pour la dispense du jeûne est un tribut aussi bien que le *saraka* dont usent les Banmana pour détourner la colère d'un génie.

Pour terminer cette trop longue critique des quelques points faibles d'un ouvrage vraiment remarquable dans son ensemble, qu'il me soit permis d'exprimer le regret que la direction de l'*Anthropos* ne dispose pas de meilleurs correcteurs pour l'impression des ouvrages qu'elle publie en français.

Je dois maintenant, en bonne justice, signaler les parties de ce livre qui m'ont paru les plus intéressantes et les plus sûres en fait de documentation.

Les pages relatives aux tabous banmana (*tné*, *téné* ou *tana*) sont excellentes et renferment des légendes qui démontrent surabondamment que l'institution des *tana* n'a pas de rapports avec le totémisme des Indiens et Australiens : ceux-ci se considèrent comme apparentés à l'animal totem, lequel est sacré parce que parent ou ancêtre du clan ; rien de tel au Soudan, où le *tana* est, non pas l'ancêtre, mais le bienfaiteur de l'ancêtre, et où la division en clans à *tana* différents n'entraîne pas l'exogamie.

Les considérations de l'abbé H. sur l'animisme, fondement de la religion des Banmana, sur le *ñāma*, esprit efficient des êtres vivants ou inertes, sur les idées relatives à la maladie et à la mort, sur la réviviscence des âmes, sont toutes à retenir. Je ferai seulement observer que l'animisme des Banmana englobe — par suite même de la définition du *ñāma* — le culte des forces de la nature, personnifiées par certains génies, et le culte des défunts et surtout des ancêtres, représentés par leur *ñāma :* il me semble que l'abbé H. a diminué un peu trop l'importance du culte des ancêtres, auquel se rattachent beaucoup de pratiques magico-religieuses généralement mal expliquées. C'est avec raison qu'il fait remarquer que le culte des morts n'exclut pas la croyance à la réviviscence des âmes; il aurait pu seulement expliquer plus nettement le parallélisme des deux dogmes, en apparence contradictoires, par la distinction à établir entre le *ñāma* et le *dya :* le *ñāma*, esprit efficient, se comporte après la mort comme un génie et réside là où il lui plaît, tantôt dans le cadavre du défunt, tantôt dans son habitation, tantôt sur un arbre, tantôt dans le corps d'un *souba*, etc.; le *dya*, simple souffle vital, séparé par la mort du corps qu'il faisait vivre, vient animer le corps du nouveau-né remplaçant numérique du défunt : nous avons ainsi d'une part le culte du *ñāma* des morts, rentrant dans l'animisme, et la doctrine de la réviviscence du *dya*, qui n'a en somme aucun caractère religieux et n'est qu'une façon d'interpréter le mystère de la vie. J'ajouterai que — bien que l'auteur n'en ait pas fait mention — la croyance au *lahara*, séjour des âmes après la mort, (croyance qui pourrait être un argument contre l'existence pourtant bien démontrée de la doctrine de la réviviscence), est d'importation islamique comme le mot d'origine arabe qui la désigne (*lahara* pour *el-akhira* « l'autre vie »).

Une fois faites les réserves d'interprétation que j'ai résumées plus haut, les chapitres traitant du culte des génies et de la croyance en un Dieu créateur mais non providence sont du plus haut intérêt; à citer notamment : au chapitre V, la nomenclature des divers *ñena*, la résidence et la spécialisation de chacun d'eux; au chap. VI, les associations sociales constituées sous l'égide de différents génies (enfants non circoncis, enfants circoncis, femmes, vieillards), le culte réservé au

dasiri ou génie protecteur du village et la société semi-secrète, à la fois sociale et religieuse, du *koré* ou *koté*, ses bois sacrés, ses écoles d'initiation, ses cérémonies, ses règlements, son but.

Le chap. VII, consacré aux génies *ñã* et aux *boli*, renferme des documents de premier ordre pour l'étude des associations secrètes d'ordre religieux au Soudan et le culte du *Komo* (ou *Koma*), du *Nama*, du *Kono*, etc. La composition des principales de ces associations, le détail de leurs rites, la description et l'usage des objets sacrés (masques et instruments de musiques entre autres), les formules d'initiation, les mots de passe et les signes de reconnaissance sont donnés tout au long. Le chap. IX, relatif à la circoncision et à l'excision, présente un intérêt analogue.

Les chap. VIII, X et XI sont, à un autre point de vue, fort intéressants aussi et également bien documentés : les coutumes relatives à la naissance, au mariage, à la vie familiale et aux funérailles sont décrites avec une louable abondance de détails ; les rites funéraires en particulier sont examinés tour à tour sous leurs divers aspects, selon que le défunt est un incirconcis ou un circoncis, un vieillard ou un jeune homme, un chef de famille ou un simple particulier, un époux ou un célibataire, avec une note spéciale aux enterrements des femmes enceintes ou mortes en couches et une autre relative aux funérailles des membres de l'association du *koré*.

Les onze illustrations qui accompagnent le texte et surtout les vingt-quatre photographies hors texte qui terminent le volume, toutes fort bien reproduites, sont des documents dont la rareté suffit à montrer tout l'intérêt qu'ils présentent.

En résumé, l'ouvrage de l'abbé Henry est un livre où il y a un peu à reprendre mais beaucoup plus à prendre.

GÉOGRAPHIE HUMAINE ET ETHNOGRAPHIE

(A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1])

Par G. Regelsperger (Paris).

Strictement, la géographie, ainsi que l'indique son nom même, est l'étude de la terre. Celle de l'homme fait l'objet de l'anthropologie, si l'on envisage l'être humain au point de vue de ses caractères physiques et zoologiques, et de l'ethnographie, si l'on se propose d'étudier les divers groupements humains et la façon dont ont évolué chez eux les progrès de la vie matérielle et sociale.

Mais les géographes ont compris, tardivement il est vrai, qu'il n'était pas possible de séparer d'une façon absolue l'étude de l'homme de celle de la terre. Les rapports entre le sol et l'habitant sont indéniables. Les conditions d'existence de l'homme sont en effet intimement liées aux caractères géographiques du pays où il vit et, en même temps qu'il subit l'influence du sol, il agit sur lui et modifie les traits de sa surface.

De ces considérations est née la «Géographie humaine», à laquelle M. Jean Brunhes, professeur aux Universités de Fribourg et de Lausanne, vient de consacrer un livre magistral.

Le géographe allemand Karl Ritter s'était déjà appliqué, dans la première moitié du XIXe siècle, à la recherche des affinités et des connexions entre l'homme et la terre, mais c'est surtout à un autre savant allemand, Friedrich Ratzel, que l'on doit d'avoir montré nettement la place qu'occupent les faits humains dans l'étude de la terre et de les avoir placés au rang des faits géographiques. Son important ouvrage, dont le premier volume, paru en 1882, a pour titre «Anthropo-Geographie», et le second, paru en 1891, celui de «Anthropogeographie», en un seul mot, fut le le point de départ de la plupart des travaux de «Géographie humaine» qui, depuis huit ou dix ans, se sont multipliés notamment en France et en Allemagne.

Mais, en envisageant la géographie humaine dans son ensemble, M. Jean Brunhes put dire avec raison, dans la préface de son livre : « La Géographie humaine n'est pas faite. Elle est à faire.... Elle en est encore à une période de début.» C'est avec un remarquable bonheur que notre savant compatriote, qui professe avec tant de distinction la géographie dans deux universités suisses, a classé les faits de géographie humaine et qu'il a tracé les lignes directrices de cette étude. Il aura eu le mérite, nous sommes heureux de le signaler, d'écrire le premier traité méthodique sur cette matière.

M. Brunhes adopte pour méthode, dans cette étude, la méthode géographique. Elle est basée sur un double principe: activité, connexité. L'homme, dont l'activité est englobée dans le réseau des phénomènes terrestres, au même titre que les forces de la nature physique, n'y échappe pas.

Le sens du premier principe est que les faits géographiques, qu'ils soient physi-

1. Jean Brunhes, *La Géographie humaine. Essai de Classification positive. Principes et exemples.* Paris, Félix Alcan, 1910, in-8°, 843 pages, 202 grav. et cartes dans le texte, 4 cartes hors-texte.

ques ou humains, sont en perpétuelle transformation ; les phénomènes humains, dont la géographie a à tenir compte, ne restent donc jamais identiques à eux-mêmes.

Par le principe de connexité, il faut entendre que les faits géographiques sont étroitement liés entre eux et doivent être étudiés dans leurs multiples rapports. Les effets matériels de l'activité humaine dans la nature ne peuvent être examinés isolément; par leur connexion avec les phénomènes naturels, leur étude ne peut être séparée de celle de la géographie naturelle ou géographie physique.

Il est à remarquer que l'activité humaine peut s'exercer d'une façon connexe avec les phénomènes naturels en deux sens différents.

Tantôt cette activité se produit en subissant l'influence de certains faits : les hommes ayant besoin d'eau sont conduits à établir leur demeure près des sources ; ils se groupent à la limite de régions naturelles très dissemblables, parce que cette limite se trouve être le lieu naturel des échanges; la situation, la configuration, la structure ou le climat d'une contrée contribuent à expliquer le développement historique d'un peuple comme son organisation sociale ; certains produits naturels, comme les épices ou le sel, ont déterminé la direction des routes commerciales.

Tantôt c'est l'activité humaine qui a exercé son influence sur certains faits : les hommes déboisent les montagnes ou les reboisent, agissant sur la distribution des eaux; ils percent des isthmes et modifient aussi les courants marins; ils plantent des pins pour fixer les dunes; ils cultivent les plantes et domestiquent les animaux.

Qu'elle se manifeste dans un sens ou dans l'autre, cette action de l'homme appartient à la géographie.

Ayant exposé les principes sur lesquels est basée l'étude de la géographie humaine, qui appartient au « Tout terrestre », M. Brunhes aborde la classification des faits d'après leur ordre de complexité croissante. Il entend par là que les besoins ou les aspirations de l'homme ne se sont pas manifestés simultanément, mais qu'ils ont provoqué des actes en connexion avec le sol à des époques variables selon leur caractère de nécessité plus ou moins impérieuse ou le degré d'avancement intellectuel des peuples. Dans la hiérarchie des faits géographiques humains, l'auteur place au début ceux qui se rattachent aux premières nécessités vitales, manger, dormir, se vêtir, puis une seconde série de faits plus compliqués comprend la culture et l'élevage ; ensuite sont venus les faits de géographie sociale, dont le plus caractérisque a été l'échange ; enfin les faits de géographie historique, c'est-à-dire politique, militaire et administrative, qui sont les plus complexes et concordent avec un état de civilisation plus avancée.

Laissant ensuite de côté toute considération chronologique, M. Brunhes s'applique à déterminer quels sont les faits matériels humains qui se traduisent, sur la surface de la terre, par une empreinte visible. Il constate qu'ils peuvent être ramenés à six types essentiels, que l'auteur distribue en trois groupes : 1° des faits d'occupation stérile du sol : maisons et chemins ; 2° des faits de conquête végétale et animale : champs cultivés et animaux domestiques ; 3° des faits d'économie destructive, ce que les Allemands appellent *Raubwirtschaft* : exploitation minérale et dévastations végétales ou animales.

C'est l'exposé et la description des faits se rattachant à ces six types essentiels qui forment la partie la plus considérable du volume de M. Brunhes. L'auteur y fait preuve non seulement d'un sens critique judicieux et affiné, mais aussi d'une vaste érudition. Ses exemples sont empruntés aux pays les plus divers, ce qui l'amène à faire des rapprochements intéressants et souvent imprévus, qui montrent bien que partout les faits humains sont sous la même dépendance des conditions

géographiques. Une illustration documentaire au vrai sens du mot ajoute une valeur de plus à l'œuvre.

Mais il ne suffit pas de sérier les faits ; il faut aussi étudier la « géographie du tout », c'est-à-dire voir comment se présentent ces faits dans leur naturelle et totale complexité. Un grand pays offrirait à l'examen, au moins pour le début, un ensemble trop vaste et trop compliqué. Il vaut mieux prendre, à titre d'exemple, un point de notre planète habitée constituant une unité séparée, un « petit monde » géographique, comme le sont les îles de la mer, les oasis du désert, les îles ou oasis peuplées de la grande forêt boréale ou équatoriale, les hautes vallées fermées des régions montagneuses. Voulant donner des essais de monographies de ces petites unités naturelles, M. Brunhes a choisi, comme exemples, des types d' « îles » du désert, les oasis du Souf et du M'Zab, et un type d' « île » de la haute montagne, le val d'Anniviers, dans le Valais.

L'étude de ces petits mondes isolés peut conduire à celle d'unités plus grandes et de plus complexe délimitation. Parmi ces unités, M. Brunhes cite avec beaucoup de raison ce qu'on a appelé les « pays », comme Bocage, Vexin ou Beauce en France, Gruyère en Suisse, etc., desquels on peut passer à des unités encore plus étendues, qui sont plus historiques et politiques que physiques, comme la France ou d'autres pays pris dans leur totalité.

Par ce vaste ensemble de faits, la géographie humaine vient toucher à plus d'un autre objet d'étude. Aucune science n'évolue isolément et c'est en particulier le propre de la géographie de confiner à de nombreuses branches des connaissances humaines, dont elle reçoit des données et des méthodes et auxquelles elle en fournit à son tour.

La géographie a, notamment, des rapports intimes avec l'ethnographie, avec laquelle l'une de ses branches, la géographie humaine, semble se confondre. En réalité, la géographie humaine et l'ethnographie ont les mêmes faits dans leur domaine, mais ces deux sciences les étudient à des points de vue différents.

L'ethnographie, dans son sens le plus large, embrasse la connaissance de tous les éléments de développement et de culture de l'homme en général et des divers groupements humains, en un mot tous les faits se rapportant à l'histoire des civilisations. Les faits de géographie humaine sont précisément de ceux-là et il est impossible qu'ils ne rentrent pas dans le champ de l'ethnographie. Ils lui appartiennent même, en tant que faits d'activité humaine, sans aucune limitation ni restriction ; au contraire, ils ne sont du domaine de la géographie que dans la mesure où ils amènent à constater des rapports entre la nature et l'homme, une empreinte de l'un sur l'autre, un état de dépendance tel du fait humain et de la condition géographique qu'il en résulte des caractères inséparables, qui constituent le « Tout terrestre. »

La différence du point de vue duquel les mêmes faits peuvent être envisagés est d'ailleurs parfaitement indiquée par M. Brunhes quand il écrit : « Les faits essentiels de la géographie humaine ne devront pas être négligés par les ethnologues, mais ceux-ci seront plus préoccupés de leurs caractères humains que de leurs caractères géographiques ; et ce sera, en vérité, l'œuvre propre des géographes que d'analyser et d'établir les connexions qui existent entre ces faits et le cadre naturel. »

Au surplus, l'ethnographie bénéficiera de ces notions fournies par la géographie ; elles lui seront souvent d'un précieux concours pour découvrir les causes ayant déterminé l'évolution d'un groupement humain dans tel ou tel sens, et les raisons pour lesquelles il s'est formé sur un point du globe et non sur un autre.

A la géographie, l'ethnographie emprunte en outre la méthode cartographique, procédé qui facilite l'exposé de certaines connaissances, qui permet, par exemple,

de figurer avec clarté l'aire de répartition des peuples, ou simplement de montrer sur quels territoires s'étendent par exemple, l'usage d'un instrument ou d'une arme, un genre de construction, un procédé de culture ou d'élevage, un usage ou une croyance, sans qu'en aucune façon l'étude de ces faits ne rentre, à cause seulement de l'emploi des cartes, dans le domaine de la géographie.

Inversement, l'ethnographie qui est, dit M. Brunhes, « la description exacte et tout à la fois critique et systématique des peuples », apporte à la géographie une quantité énorme de notions qui viennent compléter si utilement nos connaissances sur chaque pays du monde que beaucoup ont pris place dans les ouvrages de géographie comme si elles en étaient une partie intégrante; ceci soit dit, d'ailleurs, sans regretter ces larges emprunts par lesquels les sciences s'enrichissent les unes à l'aide des autres.

Cette « description exacte et tout à la fois critique et systématique des peuples », dont parle M. Brunhes, doit nécessairement embrasser l'universalité des peuples. Il ne faut pas limiter le domaine de l'ethnographie à l'étude des peuples primitifs, des peuples sans histoire. C'est avec grande raison, estime le professeur Brunhes, que cette science « prétend englober non seulement les peuples sauvages, mais aussi les peuples civilisés. » Car, ajoute-t-il, « où placera-t-on la limite de la civilisation ? » Si d'ailleurs l'histoire et l'économie politique et sociale se sont emparées de certains côtés de l'étude des peuples les plus civilisés, il reste à saisir encore chez chacun d'eux beaucoup de caractères spéciaux, de traits de mœurs, de traditions et de croyances, de traces caractéristiques de l'état de leur culture matérielle (habitations, armes, outils, etc.), de survivances curieuses, de manifestations artistiques, qu'il n'est que temps de sauver du naufrage où les engloutit la poussée entraînant les peuples modernes vers l'uniformité.

THE NAMES OF ANIMALS IN THE BANTU LANGUAGES

By Miss A. Werner (Londres).

In an interesting paper contributed to the *Revue des Idées* for January 15,1907, M. Van Gennep lays stress on the importance of studying the noun-classes of the Bantu languages from a new point of view. The ideas underlying this arrangement have long been a puzzle to philologists. Beyond the facts that one class consisted of nouns denoting the names of persons, another of verbs used as nouns and a third (in some languages) of diminutives, while others contained, though they did not exclusively consist of, the names of trees and of abstract qualities respectively, it seemed impossible to discover the principle on which words were included in one class rather than another. Most attempts in this direction have been more or less fantastic in character, and were, M. Van Gennep thinks, foredoomed to failure, because they approached the question from a purely European point of view. The solution, he suggests, may lie along the lines indicated by Mr. Dennett in *At the Back of the Black Man's Mind* : (now supplemented by *Nigerian Studies*), — viz., in discovering the « logical system » of the Bantu — the principle on which they classify the facts of the visible world, so far as these are known to them :

« Ce système de classification des choses de l'univers, phénomène de l'ordre social, entraîne une classification correspondante des mots désignant ces choses. »

We may remark, in passing, that considerable light is likely to be thrown on this subject by M. Torday's researches among the Bushongo, whose system of sacred animals, intimately connected with their social organization, seems to complete and explain the information obtained by Mr. Dennett from the Bavili, and the hints as to the Warundi contained in P. Van der Burgt's work, to which M. Van Gennep refers at the end of his essay.

The present can hardly be called an attempt at solving the problem in question — that would, for many reasons, be a task beyond my powers, — but an endeavour to examine two points connected with it : the way in which the names of animals are distributed through the various noun -classes, and the distribution of root-words denoting animals though the whole area of the Bantu language -field. One of the most generally accepted opinions with regard to the Bantu languages is, that, though they have no grammatical gender as we understand it (i. e. no distinction of sex expressed in the forms of the language) they make a very clear distinction between living things and things without life. This is borne out by the fact that, in Swahili, the best known (or perhaps we shoudd say the least unfamiliar) Bantu language to most Europeans, all names of living beings are included in the first, or person-class. But a little further study shows that this is not entirely accurate. Not only do other languages place most names of animals in entirely different classes, but internal evidence shows that, even in Swahili, the arrangement is an afterthought, a late grammatical development, evidently the result of logic and reflection. For instance, *simba* « a lion », *chui*, « a leopard », which, as they stand, have no prefix and do not vary in the plural, belong to

Bleek's ninth class (called the third in most Swahili grammars) which originally had the prefix *ini*. These words are treated as belonging to the first class, i. e. we say *simba mkubwa afika*, « the great lion comes », not *simba (n)kubwa ifika* as it would be according to the concords of Class 3. The plural, however, is not *wasimba*, but *simba*.

As a matter of fact, most names of animals (so far as I know, in all the Bantu languages) belong to Class 3. In some cases there is a process of transference to Class I, either still going on or already completed. Professor Meinhof is probably right in attributing this to a habit of personification due to the influence of folk-tales :

« Die Anwendung der Klasse 9 auf die Tiere ist bekannt. Im Suaheli werden die Tiere zwar nach dieser Klasse gebildet, aber die abhängigen Worte gehen nach der Menschenklasse (unter dem Einfluss der Tierfabel). Im Kele ist sogar die Präfigierung von ba Kl. 2 regelmässiger Plural zu Kl. 9 [1].

But, apart from this transference to the person-class, of which we find several stages, animal-names are found with greater or less frequency in several other classes, which I propose to examine separately.

Perhaps the most convenient way of beginning our inquiry will be to give a list of animal-names belonging to this class in Zulu, which will serve our purpose as well as any other, and better than some, having preserved its grammatical forms much more fully than Swahili, and, in some respects than Nyanja.

imbube, ingonyama,	lion.
ingwe,	leopard.
indhlovu,	elephant.
imvubu,	hippopotamus.
imfene,	baboon.
inkau,	monkey.
imbodhla,	wild cat.
inja,	dog.
impisi,	hyena.
impofu,	eland.
imbabala,	bush-buck.
innungu,	porcupine.
imbila,	hyrax.
impuku,	mouse.
inkomo,	ox.
imbuzi,	goat.
imvu,	sheep.
ingulube,	pig (wild or tame).
inyoni,	bird.
inqe,	vulture.
insingizi,	ground hornbill.
impangele,	guinea-fowl.
inkuku,	domestic fowl.
intaka,	finch.
ingwenya,	crocodile.
inyoka,	snake.

1. *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*, p. 14. Kele is spoken in the Gaboon country, French Congo.

imbulu,	monitor lizard.
inhlatu,	python.
inhlanzi,	fish.
inkwetu,	mussel.
impukane,	fly.
inkala,	crab.
impetu,	maggot.
intutwane,	kind of ant.
inyosi,	bee.
imbambela,	octopus.

The list might easily be made much longer; but it is sufficient to show that there is no apparent distinction between large and small animals, or between the different orders, all being represented in this class. The deficiency in generic terms, which the Bantu languages share with other primitive tongues, has often been remarked on. Here, it will be seen that there is a general term for « bird » and one for « fish », but none for « reptile »; *inyoka* is generic for all snakes (various kinds being distinguished as *inhlati*, *imamba*, *imfezi*, etc.), but there is no common designation for lizards as such, nor for insects. The different kinds of beetles have each its own name, but there is no word corresponding to « beetle »; on the other hand, there are two words for « butterfly » (*ijubajubane* and *uvemvane*), but none for the various species ; or perhaps no difference of species is recognised. Two kinds of moth (*inyundu*, *umvunya*), have names of their own, no doubt because their destructive propensities have brought them into notice. Animals in general are called *inyama* (which also means « meat ») or *inyamazane* (diminutive of the former word). These properly denote « game », or at least any eatable animals, but are sometimes applied to others. *Isilo* is any wild or ferocious beast, but is now (as we shall see later on) usually applied to the leopard. In Chinyanja, the distinction is made between *nyama* and *chi-rombo* (same root as *isi-lo*, but with the suffix-*mbo*). The above remarks apply, on the whole, to all the Bantu languages. Swahili has a word for « insect » (*dudu*) but it is borrowed from the Arabic.

It would be easy to compile similar lists to the above from the vocabulary of any other Bantu language, but this will be sufficient for our purpose, as, with some exceptions, even when the name is not identical, it is found in the same grammatical class. Thus, had we selected Luganda, instead of Zulu, our list would have run : *empologoma* (*or entale*), *engo*, *enjovu*, *emvubu*, *enkobe*, etc.

This class contains, besides names of animals, a variety of other substantives. I give a few examples (still in Zulu) without attempting to arrive at any principle of classification.

Moon,	inyanga (but not sun).
Star,	inkanyezi.
Mountain,	intaba (but not river or rock).
House,	indhlu.
Blanket,	ingubo.
Basket,	imbenge.
Stick,	induku.
Earthen pot,	imbiza.
Chattels, furniture, etc.,	impahla.
Story, discussion, etc.,	indaba.
grass pad (for carrying loads on head),	inkata.

Also many names of plants, and some nouns (formed from verbs) denoting the agent, as *imbongi*, praiser, *imbazi*, « carver », etc.

Then we have a number of animal-names belonging to the *li-ma* class (Bleek's 5th and 6th), e. g.

Ibubesi,	lion. Plural ama-bubesi.
ibizi, idube,	zebra.
ikati,	(domestic) cat.
ihashi,	horse.
ihlosi,	another name for leopard.
ijele,	male leopard.
iqina,	steinbuck.
iula,	oribi.

Several kinds of rats, as : *ibuzi*, *igwence*, *ivondwe*, etc.

Birds : *igwababa*, « crow », *ihlungulu*, « raven », *ihobe*, « dove », *ijuba* « pigeon », *ititihoya*, « plover », *iseme*, « bustard », *idada*, « duck », *iqude* « cock ».

Reptiles : *ibululu*, *ivuzamanzi*, kinds of snake, *ixoxo*, « toad », *iselesele*, « frog ».

Insects, *ipela*, « cockroach », *ibungane*, « boring beetle »; *ikazane*, « tick »; *igugca*, « kind of termite » (usual kind, *inhlwa*, *umuhlwa*), *itula*, « cattle-tick », *izenze* « flea ». It might almost seem as if the insects belonging to this class were all more or less noxious ones; but this principle will not apply to the other animals, and even among insects we have *ijubajubane* « butterfly » and *itshongololo*, « millepede », which last is at all events harmless. In considering the other names, we may perhaps note two points, though I should hesitate to generalise; -some names are those of imported animals, as *ikati*, *ihashi*, and (in the Xosa dialect of the Cape) *ibokwe*, (imported) goat; *igusha*, woolled sheep; *ihagu* or *ihangu*, domestic pig (English « hog »). Again, some are of the nature of synonyms or appellatives, used instead of, or alternatively with the real name; *ibubesi*, *idelabutongo* (another name for « hyena ») ; or denote a particular sex or age of the animal in question : *iqude*, *ijele*, *icalara*, « male dog ». This, however, cannot be pressed.

The seventh or *bu* and eigth or *ku* classes (Bleek's 14th and 15th) contain no names of animals, the latter consisting solely of infinitives of verbs and the former of abstract nouns (e. g. *ubu-hle* « goodness »), with one or two exceptions, such as *ubu-tshwala*, « beer » *u* (*bu*)-*tshane*, « grass »). I have found only one name of a living creature *ubu-cubu*, « a chick ».

The *lu* class (Bleek's 11th) contains a few names of birds, reptiles and insects : *Ukozi*, *uhetshe*, hawks, *unwaba*, chameleon, *u*(*lu*)*fudu*, « tortoise », *u*(*lu*)*lembu*, « spider ». It is sometimes said that this class contains the names of « long or high things » ; but this does not seem to apply.

Some animals are found in the *mu-mi* class (Bleek's third and fourth) of which the most marked characteristic is that it contains the names of trees, or of things (such as parts of the body), which, though living, have no independent life (*umkono*, « hand » *umlomo*, « lip », *umlenze*, « leg », etc.) Thus we have *umkomo*, « whale », *umvundhla*, « hare », *umkolwane*, « crowned hornbill », etc. (In Nyanja, *mkango*, « lion », and *mbulu*, « wild dog » (Lycaon pictus) belong to this class). We also have *umnenke*, « snail » *umuhlwa*, « white ant », *umvunya* « fish moth », *umkonya*, « kind of locust », etc.

Lastly, names of animals belonging to the first class are in a somewhat peculiar position. Normally, the plural prefix for this class is *aba*; but animals take the

plural prefix *o*. Thus, *umeyane*, « mosquito » has for its plural *omeyane* ; *upejane*, « rhinoceros » *opejane*. This is the same form of the plural as that taken by proper names, as *oMpande* (used instead of *uMpande* as a plural of respect) or in the idiom oZatshuke, meaning « Zatshuke and his people ». Probably this arises from the fact that when the name of an animal is treated as a proper name, as in stories, the personal prefix *u* is substituted for that properly belonging to the word. thus *i -cakide* is a « weasel », but he figures in fairy-tales as a quasi human being with the name of uCakijana.

Again, many names of animals belonging to this class are clearly compounded with *unina*, « mother » (contracted to *no*, as *unogwaja*, « rabbit », *unohemu*, « crowned crane »). It is difficult to trace the etymology of these words ; possibly unogwaja may mean « mother of numbers » *ukuti gwaja* « be thronged together [1] ») but usually the word to which *no-* is prefixed does not seem to have a separate meaning of its own. Comparison with other languages and considerations presently to be adduced suggest the possibility that the compound does not mean « mother of » anything but is merely the animal's ordinary name preceded by a honorific particle, « Mother Gwaja », « Mother Hemu », and so on.

We find an analogous development in Suto. The special prefix *bo-* is used in an exactly similar way to the Zulu *o*, among others, to form the plural of proper nouns with a collective meaning. « Some nouns of animals are treated in the same way, but it will be noticed that they are all formed with the name *'ma* (mother of). Ex. *'mankhane* bat, pl. *bo-mankhane; mampharoane* lizard, pl. *bo-mampha roane*; *mamolanguane* the secretary-bird, pl. *bo-mamolanguane*, etc. [2] ».

Cf. also what Endemann says (*Versuch einer Grammatik des Sotho*, I, p. 34) : — « Manche Tiere haben — was vielleicht mit ursprünglichem heidnischen Mythus zusammenhängt — mit *Ma* beginnende Personalnamen als Gattungsnamen und werden daher sprachlich auch als Personen behandelt. Solche sind z. B. *Makovele* (Habicht), Pl. *vo-makovele; Maranthane* (Fledermaus) u. A. ».

In the Rolong dialect of Chwana (which is, of course, very similar to Suto), we find the same rule, e. g. *bo-mamathoane*, « bats », but it is not confined to nouns compounded with *ma-*. « *Bo-*, is prefixed to form the plural of many words which refer to the smaller kinds of animals, e. g. *samane;* a meercat, pl. *bosamane; lobolu,* a chameleon pl. *bolobolu; kgantlapane,* a lizard, pl. *bokgantlapane* [3] ».

In Ila (the language of the tribe usually called « Mashukulumbwe » in the Zambezi Valley, closely relately to Subiya), we find, similarly, nouns compounded with *na-* (« mother ») and also with *sha-* (« father ») Thus :

Shankole,	-wart-hog, pl. ba-shankole.
Shasubila,	the pallah antelope, pl. ba-shasubila.
Shapidio,	a hawk, pl. ba-shapidio.
Nachindwe,	the Oribi, pl. ba-nachindwe.
Nakasha,	the duiker, pl. ba-nakasha.
Namuwane,	the crested crane, pl. ba-namuwane, etc., etc.

It is perhaps somewhat curious that names compounded with « father » should be less common than those with « mother », but in most languages this seems to be the case. In Zulu, I have only been able to discover *u-somhetshe* (*so* is the usual

1. Colenso's *Dictionary*.
2. Jacottet, *Elementary Sketch of Sesuto Grammar*, Morija, 1893, p. 15.
3. Crisp, *Notes towards a Secoana Grammar*, London (S. P. C. K.), 1900, p. 6.

contration for *nyse*, as in proper names such as Somkeli, Sotemba, etc.) a kind of hawk, also called *u(lu)-hetshe*. In Ganda, both *se* « father » and *na*, « mother » are used to form the names of animals (and other words as well). E. g. *Sekanyolya* « a crane » *se' kesa*, « a kind of centipede », *semutundu*, « a large kind of fish », *nabubi*, « spider » ; *namulimi*, « ant-bear » ; *nawolovu* « chameleon » (cf. Suto *lobolu*).

In Nyanja a large number of animal-names begin with *na*, the explanation (which does not seem to have occurred to D. C. Scott, see *Dictionary* p. 418) being obviously the same. We may instance *nadzikambe*, « chameleon », *nankabai*, « hawk », *nakodzwe*, « waterbuck », *namfuko*, « mole », *namalindi* the « lily wader » (*Parra africana*), etc., etc. Some of these names are also used without the prefix, as *mfuko*. *Na-*, in these compounds, is often followed by *-ka-* or *-nka*, for which no satisfactory explanation suggests itself : *nakafumbwe* « a weevil », *nankabai*, « a hawk », *nankalizi*, « a scorpion ». All these nouns are reckoned as having no prefix in the singular — that is, they do not take mu, m, omu, or umu, and simply prefix the sign of the plural to the unaltered singular form. In many cases, there is really no prefix, thus, among the examples given above, *samane* and *kgantlapane*; but *lobolu* clearly belongs to the sixth class, which in Chwana has the singular prefix *lo* pl. *li*, in Zulu *u(lu)* and *izin* This shows that *bo*-is *added in the plural to the original prefix* and that *samane* and similar words originally belonged, like most names of animals, to the third class, which in Chwana has entirely lost its prefix in the singular.

It seems therefore as if we were here dealing with names of animals *transferred* from their original class to the person-class, *as a result of personification*. We find the same tendency at work in Subiya, where the lion is called *indavu*, but, when figuring as a personage in the folk-tales, *undavu*. In Lala and Lenje, the plural of courtesy is used : — *wakalulu*, hare ; *wankalamu*, lion, and so on.

In Sumbwa folk-tales, animals have the prefix *Ka* : *nakami*, the hare, is *Kanakami;* in Ganda, *Wa* : *Wa-njovu*.

In Yao stories, the animals are distinguished as Che Sungula, Che Ndembo, etc., *-Che* being the ordinary prefix of courtesy used to men and women, and *Ngana* is similarly used in Angola. These two prefixes are less intimately connected with the words than those previously mentioned, and remind us of « Brer Rabbit » and « Michié Dinde », in the folk-lore of Georgia and Louisiana.

The rule that names of animals, of whatever class, take the plural of the first is found in Lenje, where we have *njovu*, *wanjovu*, *nsefu*, *wansefu*, etc. Nyanja seems in this respect to be in a transition stage : one hears « *anjobvu a li ankarwe* and *njobvu zi ri za nkarwe* ».

In Ila we find that several words which elsewhere (a) belong to the third class in both numbers, or (b) belong to the third class in the singular and the first in the plural, as we have just seen in Lenje, have taken the first class prefix in the singular also, e. g.

mu-nyati	= buffalo	pl. ba-nyati
mu-sefu	= eland	pl. ba-sefu
mu-zovu	= elephant	pl. ba-zovu.

But, besides these, we have the compounds of *sha* and *na* already referred to, and names of animals beginning with *m*, (or *mu*) *shi- mi-*, *ka-* and *chi* -all of which prefix *ba-* in the plural, as *bashaluzuke* (kind of fish) *bashiluwe* (leopards), *bamishika* (hawks), *bakabwenga* (hyenas) *bachiwena* (crocodiles) *bachibizi* (zebras) *bamwaba* (jackals) ; the author adds, « Nouns of this class have really U as their singular

classifier, but with most nouns it is heard only when special emphasis is put on the word. Thus at the beginning of sentences one may hear *U-chibizi*, *U-shiluwe* »[1]. It seems clear, therefore, on the whole, that names of animals have only been placed in the person-class at a late stage of development, and as a result of personification, probably, in the first instance, through the influence of the animal-story which is so marked a feature in Bantu folk-lore.

II

Even a superficial acquaintance with the Bantu languages discloses the fact that some names of animals have practically a universal diffusion, while others are curiously limited in range, two or three adjacent languages sometimes using words which have no etymological connection whatever. Sir Harry Johnston's early theory, which he has since seen reason to modify, will hardly fit the facts. He supposed that the widely spread names belonged to creatures known to the undivided Bantu in their original habitat, and thence deduced the conclusion that they came from « a well-forested and well-watered region in West Central Africa. »

« The fact that similar words are used in the remotest and most widely separated members of the group to express « leopard », elephant », « hippopotamus », « buffalo », « pig », « ape », « monkey » « grey parrot », « bee », etc., leads us to believe that these creatures were familiar to the primitive Bantu race, while we may infer that because the rhinoceros, giraffe, lion, ostrich and zebra are known by many different terms in the dialects of those tribes acquainted with them, they lwere unknown to the forefathers of the people in their ancestral home..... The eopard, elephant, apes and monkeys mostly affect densely wooded regions, the hippopotamus only inhabits big rivers or lakes. The buffalo is rarely found westward of the Niger. On the other hand the lion, giraffe, rhinocéros, zebra and ostrich decidedly prefer the sparsely wooded steppes and savannahs of Eastern and Southern Africa[2]. »

It had occurred to me, before I knew that this theory had been suggested by Professor Meinhof, and possibly others, that this difference in names might, in some cases at least, be the result of *hlonipa*, knowing that the ordinary names of certain animals are forbidden to be uttered, or at least, not used willingly, according to a world-wide usage of which it would be superfluous to give examples.

It is with the object of obtaining a little more light in this point that I shall now proceed to examine the names of the animals enumerated by Sir Harry Johnston, or at any rate some of them, in those Bantu languages in which I have found adequate material for comparison.

(*A suivre*).

(1) Smith, E. W., *A handbook of the ila language* (Oxford, 1907), pp. 18-19.
(2) *The Kilimanjaro Expedition*, p. 486.

REMARQUES SUR L'IMAGERIE POPULAIRE

Par A. van Gennep.

Le problème qui se pose à propos de l'imagerie dite populaire est exactement le même que celui qui se pose à propos des littératures populaires, des croyances populaires, des costumes populaires, et il se formule dans les mêmes termes : étant donné que *populaire* se rapporte d'une part à l'acte de création, d'autre part au phénomène de la transmission, et enfin à celui de l'utilisation d'une forme prétendue collective d'activité, peut-on cependant, sous ce caractère à première vue collectif, discerner des tendances déterminées, et sont-elles réellement collectives, ou bien individuelles?

Ce problème, j'ai tenté de le résoudre à diverses reprises déjà, et pour d'autres activités que l'activité esthétique, soit, dans mes *Mythes et Légendes d'Australie*, à propos du fait particulier de l'invention des coutumes religieuses et sociales, soit dans ma *Formation des Légendes* à propos des récits de toute catégorie qui ont cours dans le peuple.

En matière d'art, il est beaucoup plus difficile d'atteindre à des généralisations acceptables qu'en matière d'institutions ou de légendes, presque aussi difficile que, par exemple, en matière de contes. C'est que là aussi l'anonymat à peu près régulier oppose à la recherche approfondie un obstacle presque invincible. Je dis « presque », parce que à bien étudier les techniques et les manières, un critique d'art peut arriver à distinguer des « mains », c'est-à-dire des caractéristiques individuelles, indiscernables au premier venu. Quelle que soit l'équation personnelle propre du critique, et qui pourrait vicier son jugement, les résultats acquis par les archéologues ou les critiques d'art s'intéressant à la Renaissance par exemple, et mieux encore à des écoles déterminées, ne sont point niables. Il se peut aussi que la méthode des mensurations, telles les recherches de S. Reinach sur l'indice mammaire, ou celles de Laran sur l'école bourguignonne, conduiront plus tard à des acquisitions plus solides que la critique à demi subjective encore ordinairement en usage. Jacques Mesnil cependant a fait, dans la *Revue des Idées*, aux systèmes prétendus objectifs de critique d'art des objections bien fortes ; mais elles prouvent plutôt que l'instrument est encore mal construit, non pas que le principe qui guide ses inventeurs soit à rejeter d'emblée et dès avant son perfectionnement.

Le mieux, d'ailleurs, en ces matières, c'est toujours de choisir un terrain de faits et de n'y avancer que pas à pas. Et l'on comprendra combien doit être bienvenue la publication, par MM. E. van Heurck, d'Anvers, et J. Boekenoogen, de Leyde, de leur admirable *Histoire de l'Imagerie populaire flamande* (730 pages, in-4°, Bruxelles, van Œst, 30 fr.), richement illustrée de clichés en noir et d'originaux en couleurs — et ceci surtout si j'ajoute qu'un long *Appendice* donne un exposé comparé de l'imagerie populaire dans les autres pays d'Europe (1). Comme les

(1) Me trouvant à Anvers, il y a quelques semaines, j'ai eu la chance de pouvoir visiter en la compagnie de M. van Heurck le musée de Folk-Lore récemment organisé dans cette ville grâce aux soins de Max Elskamp et de M. van Heurck lui-même. Il m'a montré aussi plusieurs séries de sa belle collection d'images populaires et à poussé l'obligeance jusqu'à me prêter, pour illustrer le présent article, non seulement des clichés, mais aussi quelques bois originaux anciens.

auteurs ont acquis un assez grand nombre de planches originales et de tirages anciens, catalogué d'après leurs numéros les images éditées en Belgique, recherché pour chaque image son origine exacte et donné une analyse critique, parfois comparative, de chaque texte, on peut se rendre compte maintenant quand et comment naquit et évolua l'imagerie populaire, non pas dans la Flandre seule, mais en somme dans toute l'Europe centrale.

Ce qui distingue cet ouvrage des publications antérieures de Garnier, Champfleury, Grand Carteret, etc., sur l'imagerie populaire, c'est que cette production artistique n'y est plus envisagée, comme auparavant, pour son simple intérêt de curiosité ou de moralité (ce mot pris au sens large : cf. le chapitre de Champfleury sur le *Bonhomme Misère*, dans son Histoire de l'Imagerie Populaire, 2e éd., 1886), de folk-lore, comme dans les articles de P. Sébillot (sur l'Imagerie Bretonne, *Rev. Trad. Pop.* 1883) et de J. Boltc (*Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1895 et suiv.), ou enfin d'esthétique (comme dans la si curieuse revue qu'édita pendant deux ans Remy de Gourmont, sous le titre l'*Ymagier*, Paris, 1886 et 1887, pet. in-4°) — mais que l'imagerie y est considérée dans ses conditions de genèse et de vie.

On ne saurait dire pourtant que le point de vue des auteurs ait été sociologique, car il y manque l'étude concomitante des milieux où l'image populaire s'est diffusée. Il ne suffirait pas de dire que ce milieu est le milieu enfantin, car manifestement l'immense majorité des images s'adressent à des adultes ; ni que c'est le milieu rural, ou petit bourgeois urbain. La qualité et, si l'on veut, la tonalité des sujets est telle, en effet, que chaque catégorie d'images s'adresse nettement à un public déterminé. Et ce qu'il convient aussi de chercher, c'est comment l'image populaire est morte — car elle est bien morte — par suite de la mort de ces divers publics spéciaux et délimités.

Je crois utile de citer ici mon expérience personnelle : avant d'avoir appris, presque en même temps de divers côtés, que les grandes images d'Épinal dessinées par Georgin sont encore en vente, et ce au modique prix de 10 centimes pièce, je croyais ces images hors de portée, ou du moins sorties du commerce. Je me suis donc procuré la série des batailles : eh bien, parmi les nombreuses personnes à qui j'en ai parlé et à qui je les ai montrées et d'un âge allant de 30 à 75 ans, *nul* n'avait connaissance de ces images, aucune ne les avait vues soit à Paris chez des papetiers, soit à la campagne. Mon expérience a porté sur une vingtaine de personnes, appartenant à divers milieux. Et ceci prouve que si quelques personnes à Paris connaissent ces images — par exemple à la suite des articles de Lucien Descaves — elles sont en infime minorité et appartiennent non pas au peuple, mais aux intellectuels. La revue *L'Ymagier*, de Remy de Gourmont, a fait, m'a-t-il dit, la joie de Gauguin et de maints peintres, dessinateurs et sculpteurs ; assez nombreux sont aussi les collectionneurs — mais en somme ce n'est pas là le peuple. Divers amis de province m'ont aussi écrit qu'ils ne trouvent aucune image de ce genre dans les auberges ni fermes de leur pays. Et il faut conclure : les grandes images représentant les batailles de Napoléon, ces chefs-d'œuvre de naïveté ordonnée qui vaudront à l'ouvrier du bois Georgin une célébrité éternelle, ont cessé d'être populaires pour devenir aristocratiques. Et pourquoi ? Parce que la République a chassé de la vie ouverte, quotidienne, tout ce qui touche aux Napoléons et aux deux Empires napoléoniens. Les batailles de Georgin se répandirent par milliers d'exemplaires, elles « humanisaient » l'Empereur (*Ce Linceul vaut la Croix d'Honneur; Chacun son métier*), elles le campaient (voir l'admirable *Bataille de Montereau*), elles l'idéalisaient (*Tu es grand comme le Monde*, *Apothéose de Napoléon*, etc.) et faisaient ainsi une propagande sentimentale aux projets de Napoléon III. Mais dès la chute de celui ci, ces images devinrent subversives ; elles ont dû sans doute s'écou-

ler encore quelque temps dans les régions très impérialistes ; mais le nombre des impérialistes diminuant sans cesse, la maison Pellerin a cessé progressivement de proposer cette marchandise de plus en plus suspecte. Et actuellement, au témoignage du dépositaire à Paris, la série est si peu de vente courante qu'il faut la commander à Epinal : elle n'est même pas en magasin normalement.

Cette petite série d'observations explique en somme un mécanisme déterminé dans sa généralité : par exemple un grand nombre d'images hollandaises et flamandes anciennes renferment des sujets et des textes très libres, genre Téniers, si l'on veut. Mais la tendance pudibonde du XIXe siècle a éliminé peu à peu tous les sujets et textes de cet ordre, soit par suppression, soit par modification. Un cas symptomatique est fourni par les modifications successivement subies par l'image de Gulliver urinant sur la capitale de Lilliput pour éteindre l'incendie (cf. Van Heurck et Boekenoogen, p. 131-133), avec sa légende.

En arrosant la capitale
Il la sauve d'une ruine totale.

Le geste de Gulliver était pourtant anodin, surtout, je suppose, pour un peuple qui peut le voir sur ses places publiques. Aussi croirai-je volontiers que la série des Gulliver n'a jamais eu sa clientèle principale dans le *peuple* flamand même, mais plutôt parmi les enfants des bourgeois.

Avant d'exposer les conclusions générales qui ressortent du livre de MM. van Heurck et Boekenoogen, je crois utile de citer encore quelques observations personnelles qui prouvent qu'en matière d'appréciation et d'évaluation, on ne saurait être assez prudent. Ayant mis entre les mains de ma fille aînée, âgée de sept ans, plusieurs centaines d'images de chez Pellerin, Delhalt (Nancy) et Vagné (Pont-à-Mousson), je lui demandai de m'indiquer celles qui lui plaisaient le plus pour le texte : les contes de Fées sont venus en premier lieu, et de beaucoup les contes de Perrault; puis vinrent les devinettes (Vagné); puis les chansons à danser ; — et enfin tout le reste, images plus ou moins moralisantes modernes, constituant un bloc peu sympathique. Ce qui m'a frappé, c'est la préférence pour les devinettes. Il semble que, d'une part, l'imagination pure et le merveilleux, d'autre part, la possibilité d'une activité personnelle (deviner, danser), soient les facteurs déterminants de ce choix. Pour les couleurs, ce sont les anciennes images d'Épinal comme les batailles, le *Grand Diable d'Argent*, le *Moulin, l'Alambic merveilleux*, les *Degrés des âges*, etc. qui eurent la préférence.

Sans doute, il ne serait guère scientifique de généraliser en partant d'un cas unique : mais le fait remarquable, c'est que si l'on classe les sujets traités par l'imagerie européenne centrale par ordre de fréquence,donc sans doute de vogue et de succès, on constate la même répartition : la préférence est toujours allée d'abord aux sujets féériques, merveilleux et romanesques, puis aux pots-pourris, et enfin seulement aux images à tendance morale et pédagogique. Typique est à ce propos l'échec d'une tentative faite en 1803 et années suivantes par une société hollandaise, la *Maatschappy tot Nut van 't Algemeen* (Société pour le Bien du Peuple), pour utiliser l'image populaire dans un but éthique et un enseignement moral : non seulement ces images n'eurent aucun succès, mais les sujets imposés aux artistes ne plurent pas assez, sans doute, à leur imagination pour leur faire exprimer, d'une manière vraiment conforme aux desiderata de l'image populaire, les apologues et moralités que la Société les avait chargés d'illustrer. C'est de la même tendance que proviennent nos images bien connues genre Gustave le Mauvais-Sujet.

L'un des résultats généraux les plus curieux auxquels conduisent les recherches de MM. van Heurck et Boekenoogen, c'est que les images populaires mettant en scène les épisodes des contes de fées datent rarement de la fin du XVIIIe siècle et en grande majorité de la première moitié du XIXe siècle, bien que l'imagerie populaire remonte au XVe siècle et que aux XVIIe-XVIIIe elle ait été extrêmement courante en France, en Flandre, en Hollande et en Allemagne, mais

Fig. 1. — Le Petit Poucet.

seulement pour d'autres séries de sujets. Sur ce point, les auteurs sont affirmatifs non seulement pour l'un ou l'autre des pays européens, mais pour tous les pays de l'Europe centrale et méridionale. Les premières images furent partout d'ordre religieux; puis vinrent les *Macédoines*, — même quand il s'agit de récits comme celui de Til Uilenspiegel — composées à l'aide de bois gravés ayant servi à illustrer des livres. Les Contes de Perrault ne s'exécutèrent en Hollande, ainsi que les histoires de Robinson, de Gulliver, etc., qu'au début du XIXe siècle; et ce n'est

qu'après que le recueil de Perrault eût été traduit plusieurs fois et que son contenu fût devenu assez *populaire*, que l'éditeur Rynden d'Amsterdam osa se risquer à les faire paraître en images : leur vogue fut immense; on copia d'abord, soit les planches de Paris, soit les illustrations des éditions populaires et brochures de colportage. Parfois des maisons non hollandaises travaillèrent pour la Hollande, tel l'éditeur Gangel, de Metz, qui se contenta, vers 1840-1850, d'ajouter à ses planches

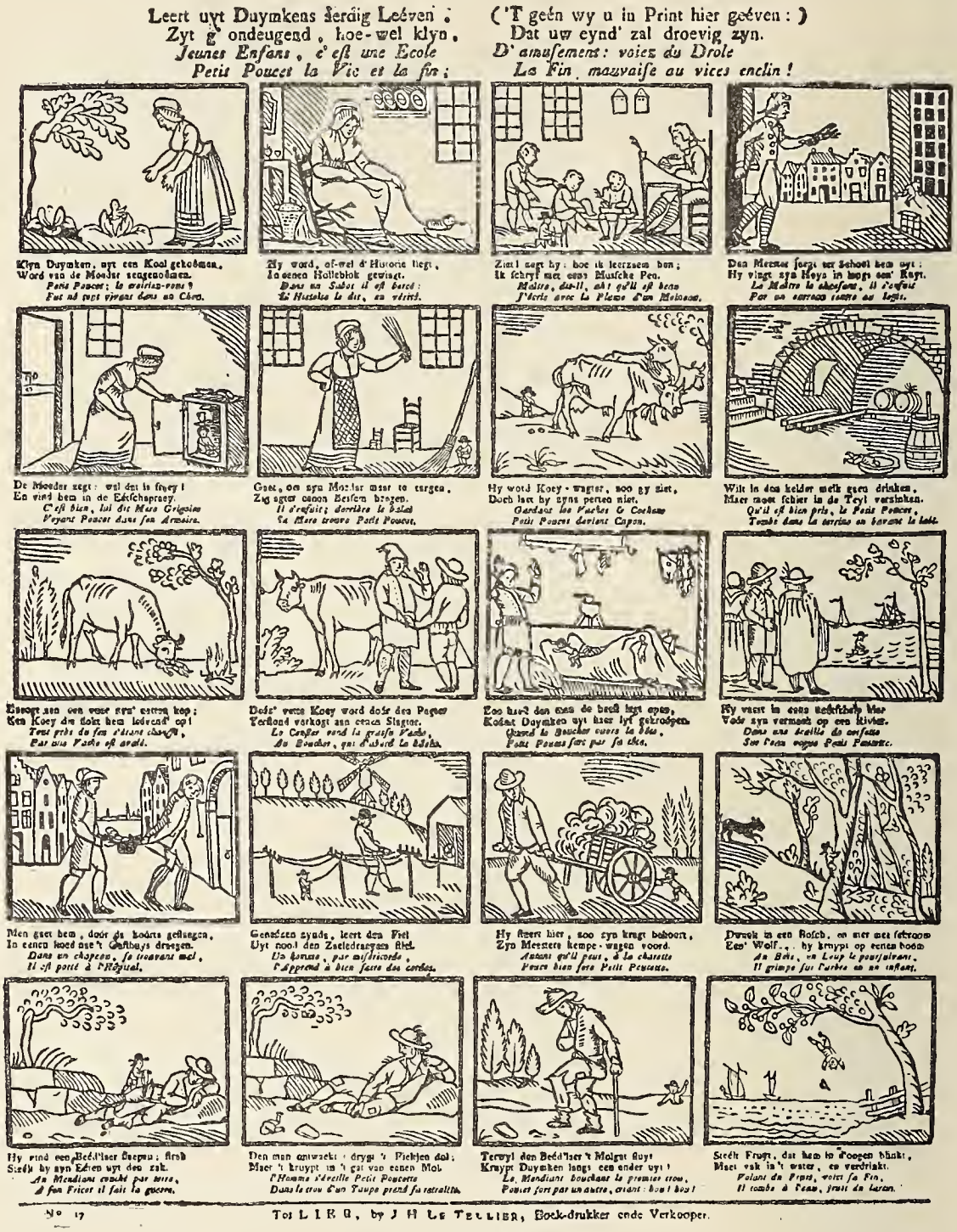


Fig. 2. — Le Petit Poucet.

ordinaires de contes un texte hollandais. Pinot d'Épinal en écoula aussi un nombre considérable, ainsi que Pellerin, puis Vagné de Pont à Mousson, toujours avec un texte hollandais, le plus souvent « abominable ». Les contes de fées n'apparaissent

aussi dans l'imagerie allemande qu'au commencement du XIXe siècle; leur succès fut tardif en Espagne où dominèrent d'abord les sujets religieux et militaires, et où de nos jours les scènes de courses de taureaux jouissent d'une vogue à nulle autre égale. Enfin l'imagerie anglaise est si particulière qu'on ne saurait l'assimiler à l'imagerie continentale; l'image satirique y a toujours dominé, ainsi que l'image historique et maritime; quelques contes cependant ont été popularisés par des feuilles volantes, mais relativement tard, et en tout cas sous leur forme anglaise. Beaucoup de bois anglais ont passé en Hollande et de là, par ventes successives en Belgique, par exemple des Gulliver et des scènes de mœurs.

Fig. 3. — Tom Pouce dans la souricière (Bois original).

Le centre de dispersion des images populaires mettant en scène les contes de fées a été la France, mais bien plus tard qu'on ne serait porté à le penser. Je rappelle que la première édition des *Contes de ma mère l'Oye*, de Perrault, est de 1697 et comprend : comme contes en vers *Griselidis*, *Peau d'Ane*, *les Souhaits Ridicules;* et comme contes en prose, *La Belle au Bois Dormant*, le *Petit Chaperon Rouge*, *La Barbe Bleue*, *Le Chat botté*, *Les Fées*, *Cendrillon*, *Riquet à la Houppe* et le *Petit-Poucet*. Les éditions suivantes sont de 1707, 1724 et 1742; cette dernière est illustrée de vignettes de Fokke, et on y a ajouté l'*Adroite Princesse*, qui est un conte de Mme d'Aulnoy. La plupart des éditions suivantes reproduisent ces mêmes vignettes de Fokke, et n'ont commencé à se succéder un peu rapidement qu'à partir de 1778; enfin après 1816 le succès est vraiment populaire, et il paraît chaque année deux ou trois éditions du recueil de Perrault (Pour les détails, voir l'édition d'André Lefèvre, Introduction).

Les images populaires ont suivi la même progression : très rares au milieu, elles commencent à devenir abondantes vers la fin du XVIIIe siècle, et à partir du début du XIXe elles constituent, avec les séries religieuses, le fonds le plus important et le plus rémunérateur de la plupart des maisons d'édition européennes. Tous les contes de Perrault, cependant, n'ont pas eu un succès égal : et ici se marquent des influences locales et traditionnelles. Ainsi *Riquet à la Houppe*, les *Souhaits Ridicules*, *Peau d'Ane*, *Les Fées* et *La Belle au Bois Dormant* n'ont jamais acquis une popularité comparable à celle des autres contes, et ceci sans doute pour cette raison que ce sont des récits beaucoup plus artificiels et bien plus littéraires; au contraire *Cendrillon* et le *Petit Poucet*, *Le Petit Chaperon Rouge* et le *Chat Botté* sont des récits qui étaient connus, sous l'une ou l'autre de leurs variantes, des

populations rurales de toute l'Europe centrale bien avant que Perrault ne rédigeât les versions qu'il tenait de sa nourrice. C'étaient des sujets à la fois populaires par leur origine, leur milieu de diffusion et leur contexture thématique.

On trouvera ci-joint des images hollandaises qui donnent : l'une (fig. 1) l'histoire du *Petit Poucet* conforme à la version de Perrault d'après un bois de Rotterdam du commencement du XIXe siècle, l'autre (fig. 2), d'après un bois de le Tellier, imprimeur à Lierre, de la fin du XVIIIe siècle l'histoire du *Petit Poucet* conforme à la version populaire anglaise et en partie allemande ; les éléments caractéristiques de cette version sont : que le *Petit Poucet* a été avalé par une vache et qu'il est une

Fig. 4. — Cendrillon.

sorte de méchant garnement, profitant de sa petitesse pour jouer aux gens toutes sortes de bons tours. L'épisode représenté à la fig. 3 (bois original) où l'on voit le *Petit Poucet* enfermé dans une souricière par le cuisinier du roi Arthur appartient à certaines versions anglaises, peut-être, d'ailleurs, plus modernes.

Le même phénomène de juxtaposition, dans l'imagerie, de versions différentes d'un même thème de conte se remarque pour Cendrillon. On connaît actuellement près de 400 versions et variantes de Cendrillon répandues sur toute la surface de la terre et présentant chacune des détails typiques qui permettent de distinguer

plusieurs grands groupes. Le type de l'un de ces groupes est la Cendrillon de Perrault, le type d'un autre groupe est la Cendrillon des frères Grimm, bien plus brutale et plus archaïque. Notre fig. 4 donne la version de Perrault : elle a ceci de curieux, que « la marraine qui était fée » est représentée toute petite et debout sur un petit nuage ; l'image date du milieu du XIXe siècle.

Le thème du *Petit Chaperon Rouge* est lui aussi à peu près universel. Les bois des fig. 5 et 6 sont modernes; je les reproduis parce qu'ils montrent bien comment l'imagerie populaire a tendu, au cours du XIXe siècle, à perdre, au point de vue du dessin, la simplicité un peu grossière du trait, des attitudes et des costumes pour se rapprocher de l'illustration pour livres, comme conséquence de la concurrence faite aux fabricants d'images par les éditeurs de livres illustrés à bon marché. La même remarque s'applique à la fig. 7, qui montre *Peau d'Ane* gardant des moutons; le bois date de 1845-1850 et semble appartenir à l'illustration livresque;

Fig. 5. — Le Petit Chaperon Rouge.
(Bois original).

Fig. 6. — Le Petit Chaperon Rouge.
(Bois original).

Peau d'Ane, comme je l'ai dit, n'a jamais été très en vogue; ou plutôt les éditeurs d'images ont sans doute redouté certains détails du conte de Perrault.

Barbe Bleue, par contre, s'est diffusé très rapidement, bien que le thème soit nettement d'origine locale, peut-être bretonne, en tant qu'interprétation populaire de fresques du XIIIe siècle représentant la vie de sainte Trophime. Quant à la théorie qui fait de Gille de Rais (ou de Retz), le prototype réel de *Barbe Bleue*, M. Salomon Reinach en a démontré l'inexactitude. L'imagerie mettant en scène *Barbe Bleue* a conservé dans tous les pays son caractère français, et d'ordinaire les images étrangères ne sont que la reproduction pure et simple d'originaux français. Tel est le cas de la fig. 8, copie exacte de planches françaises du début du XIXe siècle; on remarquera que les légendes hollandaises sont en prose : c'est une traduction par à peu près; par exemple la formule de sœur Anne, « je ne voy rien que le Soleil qui poudroye, et l'herbe qui verdoye », a été omise.

Toutes ces images mettant en scène des personnages de contes, y compris les contes de Mme d'Aulnoy, de Mlle Lhéritier, etc. sont donc *populaires* à la fois par leur succès et leur diffusion dans les classes rurale, ouvrière et enfantine de la société, par l'origine populaire des héros, par le caractère fruste des psychologies qui

s'y expriment et enfin par la facture simplificatrice des dessins, du moins jusque vers le milieu du XIXe siècle.

Tout aussi « populaires » que les précédentes sont les images représentant des coutumes locales, comme celle de la fig. 9. Elle a été gravée à Amsterdam au XVIIIe siècle par J. Robyn et fait partie d'une très belle série de grands bois relatifs aux principales fêtes de l'année. La maison Stichter liquida ses bois dans les premières années du XIXe siècle et un certain nombre d'entre eux furent achetés par des éditeurs belges (Noman, Brepols, Hemeleers, etc.). La fig. 9 représente la fête des Rameaux, en hollandais Palmpaasch. On y voit la marchande de bâtonnets munis d'oranges, de gâteaux, de drapelets, etc., cadeaux destinés aux enfants. Cette coutume a été récemment étudiée très en détail par C. Catharina van de Graft (Dordrecht, 1910), avec photos et carte de répartition. (Cf. le compte-rendu de ce livre par B. P. van der Voo, *Revue d'Ethnogr. et de Soc.*, 1910, p. 190-191). Notre fig. 10 représente une fête autrefois très connue, la fameuse cavalcade de

Fig. 7. — Peau d'Ane (Bois original).

saint Georges combattant le Dragon : « le chef casqué d'un cimier à panache et la poitrine bardée d'une cuirasse, saint Georges doit se défendre contre les attaques répétées du monstre que deux hommes sont chargés de mettre en mouvement. Entre temps des comparses diaboliques montés sur de petits chevaux de carton et armés de bâtons auxquels est accrochée une vessie distribuent autour d'eux une pluie de horions. A la fin, quand le monstre est vaincu, le peuple entonne le chant du Doudou, que voici :

C'est l' doudou, c'est l' mama
C'est l' poupée, poupée, poupée,
C'est l' doudou, c'est l' mama
C'est l' poupée saint Georg' qui va. »

L'image est la reproduction, par Blocquel, à Lille, d'une lithographie de Jobard, vers 1820, et n'est par suite populaire que par le milieu où elle s'est vulgarisée.

Les bois relatifs à saint Nicolas, saint tellement aimé en pays flamand, où il joue

le rôle qu'a chez nous Père Noël, sont au moins populaires de facture : on ne croirait pas, à voir l'archaïsme de la fig. 11, que ces douze tableaux ne datent que de 1840; peut-être, comme le suppose MM. van Heurck et Boekenoogen (p. 244) est-elle une copie d'un modèle hollandais plus ancien. Au XVIIIe siècle, le saint était représenté, parcourant les villes et les campagnes, sur un cheval chargé d'un sac

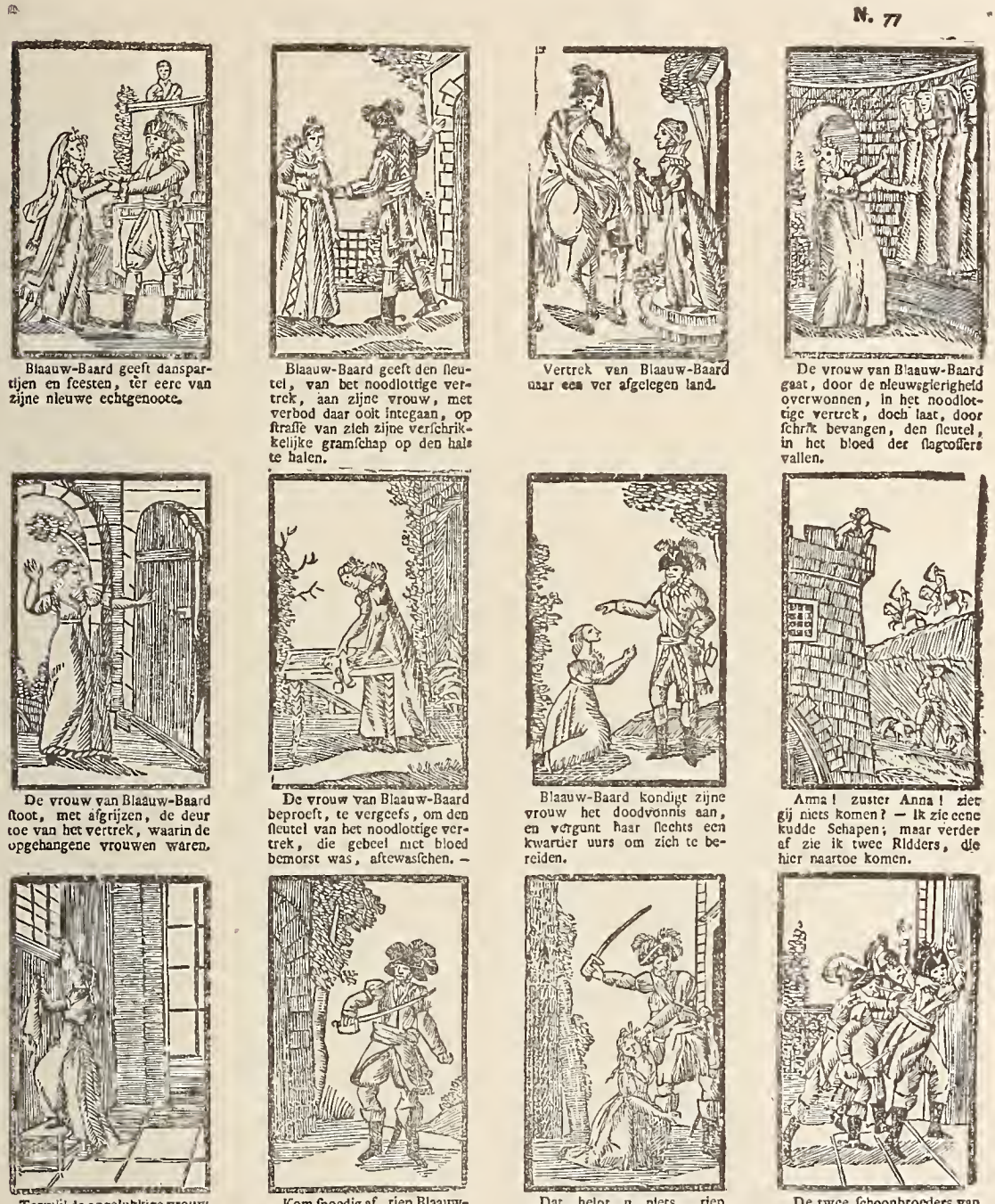


Fig. 8. — Barbe Bleue.

d'où s'épandaient toutes sortes de jouets et de friandises pour les enfants sages (fig. 12); on notera le domestique du saint escaladant à cheval le toit et jetant des cadeaux par la cheminée; c'est un vieux bois hollandais, qui ressemble à un bois

allemand du XVIe siècle représentant le Schönbart à Nüremberg, jetant des noix aux enfants (*loc. cit.*, p. 414).

La planche de la Loterie spirituelle (fig. 13) date de la fin du XVIIe siècle; la pratique, promulguée, comme il est dit dans le bas de l'image, en 1698 par l'évêque de Gueldre était bien plus ancienne. Je rappelle, en effet, que saint François de

Fig. 9. — Les bâtonnets de Pâques (Rameaux).

Sales, pour détruire la saint Valentin, organisa à Annecy au début du même siècle une loterie qui décernait à chaque tireur au sort un saint déterminé auquel il s'adressait en ses prières, une vertu à cultiver de préférence, etc. Il est probable que le décret de l'évêque de Gueldre a été, soit la régularisation d'un usage catholique local, soit un moyen pour détruire par transposition une coutume populaire peu orthodoxe, sinon préchrétienne. La loterie spirituelle est encore en usage dans quelques couvents belges : sous le tableau appendu dans le corridor ou le vestibule se trouve une petite urne ouverte qui contient des billets numérotés; le visiteur

tire un numéro et prie pour les âmes de ceux qui sont nommés dans le tableau en face du numéro sorti.

Les images qui représentent des jeux d'enfants (fig. 14) rentrent aussi dans la catégorie d'images dites « populaires » à cause de leur sujet et de leur public; il en est de même de celles qui mettent en action des proverbes, des dictons et des manières de s'exprimer (fig. 15). Le texte français est une traduction littérale du texte hollandais, et par suite très souvent incompréhensible. Voici quelques explications : il lâche le ballon veut dire il laisse faire; donner une chandelle au diable, c'est faire des concessions; il attrape le chien à la marmite, c'est-à-dire il ne lui reste plus rien à manger; etc. Le succès de ces proverbes illustrés fut très

Fig. 10. — Le combat de saint Georges et du Dragon.

grand au XVIIe siècle, et Bruegel l'Ancien lui-même ne dédaigna pas d'illustrer *Douze Proverbes flamands*.

Les images « ethnographiques », représentant des habitants de pays divers furent très goûtées du populaire dans l'Europe Centrale de la fin du XVIIIe et du commencement du XIXe siècle, sans doute comme corollaire du goût qu'on avait à ce moment, dans le public lettré, pour les relations de voyage. Les trois bois originaux reproduits ci-contre (fig. 16, 17 et 18) ont servi pour une feuille à seize bois non encadrés, représentant des habitants de la Chine, des Landes, du Siam, du

Pégou, du Kamtschatka, de la Sibérie (Tchouktches), de Ceylan, de l'Algérie, de l'Afrique Australe (Hottentots), de la Californie, des Iles Moluques, de Tahiti et de la Suisse (Lucerne), un agréable mélange ethnique, comme on voit. Les exemplaires flamands et hollandais des collections van Heurck et Boekenoogen sont des copies d'un original français; et celui-ci à son tour semble avoir été

[Fig. 11. — Saint Nicolas.

arrangé à l'aide de bois ayant été primitivement destinés à illustrer une ou plusieurs relations de voyage. D'autres images du même genre ont été faites par utilisation des bois d'éditions illustrées hollandaises et allemandes.

Dans cette même série ethnographique rentrent les nombreuses feuilles à imagers plus ou moins nombreuses et qui représentent des hommes et des femmes en

costume de différentes provinces hollandaises, comme la Frisonne de la fig. 19. (Bois de la fin du XVIIIe siècle).

Très curieux est également l'historique d'une grande image de douze bois encadrés, dont trois signés I. C. I. (Jan Jegher) et qui représentent, d'après leur

Fig. 12. — Saint Nicolas.

légende : Mercure, Bacchus, Minerve, Vénus, etc. Or, ces bois avaient servi primitivement à illustrer une *Iconologia* de Cesare Ripa (Amsterdam, 1644, 4°) où ce docte Pérugin considérait successivement les diverses allégories spirituelles : telles que la Vélocité, la Jeunesse, la Bienveillance, la Charité, etc. Ces mêmes

bois de Jegher ont été utilisés par plusieurs fabricants, qui tous modifièrent à l'envi les légendes explicatives. Ce procédé a été utilisé surtout pour les images populaires représentant des animaux et des végétaux; quelques-uns de ces bois proviennent simplement d'almanachs.

Les images représentant les métiers constituent une série des plus intéressantes au point de vue ethnographique, comme on peut voir par la fig. 20 qui représente

Geestelyke Lotery,

Of gelukkige have voor de afgestorvene christene gelooviger.

Men moet vyfmael *Onzen Vader* en vyfmael *Weesgegroet* bidden, of eenig ander goed werk verrigten voor de zielen dergenen die nevens den uytgetrokken nummer uytgedrukt staen.

1. Voor onze afgestorvene huysgenoten, die nog lyden moeten.
2. Voor onze Ouders en Voorouders.
3. Voor Zusters en Broeders.
4. Voor Bloedverwanten.
5. Voor die traeg waren in het ongelyk des naestens te vergeven. Vergeef voor haer aen uwe vyanden.
6. Voor die in ledigheyd leefden.
7. Voor onze afgestorvene weldoeners.
8. Voor die dit jaer in 't vagevuur gekomen zyn.
9. Voor die men terstond kan verlossen.
10. Voor die het naest by hunne verlossing zyn.
11. Voor die het meest vergeten zyn.
12. Voor die het morgen- en avondgebed verzuym dot onachtzaem gedaen hebben.
13. Voor die het sermoon en de Misse veronachtzaemd hebben.
14. Voor die geerne hebban geheden voor de afgestorvenen en nu verlaten zyn.
15. Voor die om hare oogen gepynigd worden.
16. Voor die geerne van schendelyke zaken spraken en hoorden spraken, en daer voor nog lyden.
17. Voor die in ydele liefde behagen namen, en daer voor gepynigd worden.
18. Voor die om kwade gedachten gepynigd worden.
19. Voor die om onbermhertigheyd gepynigd worden.
20. Voor die om ooverduldigheyd gepynigd worden.
21. Voor die om hooveerdigheyd gestraft worden.
22. Voor die om hare kleederpracht gepynigd worden.
23. Voor die gy, in haet leven bemindet, en die u minden.
24. Voor die lyden om de onachtzaemheden in de Religie.
25. Voor die u in hun leven meest vervolgden.
26. Voor die om hunne onbetamelyke begeerten moeten lyden.
27. Voor die om hunne geveynsdheyd gepynigd worden.
28. Voor die in hare tong gestraft worden.
29. Voor die om onregtveerdigheyd lyden.
30. Voor die om gramschap en wreek gestraft worden.
31. Voor die in zondengelyk zyn.
32. Voor die in alle hoomaten lyden.
33. Voor die oorzaek gaven tot zonden.
34. Voor onze afgestorvene vrienden.
35. Voor die uwe help verwachten.
36. Voor die in de gevangenis der ongeloovigen gestorven zyn.
37. Voor die op ongewyde eerde begraven zyn.
38. Voor de Catholyke Soldaten, die door de ongeloovigen omgebragt zyn.
39. Voor die devoot waren tot Jesus, Maria, Joseph, en uwe hulp verzoeken.
40. Voor die om verstroeydheyd in 't gebed gestraft worden.
41. Voor die in dit oogenblik voor het oordeel Gods komen.
42. Voor die eenen valschen eed zworen en veel lyden.
43. Voor die Bisschop van dit klooster of Bisdom waren.
44. Voor die lo de broedetschappen waren dier gy ook in zyt.
45. Voor die om ongehoorzaemheyd gestraft worden.
46. Voor die wachten op het gebed hunner kinderen.
47. Voor die in hun leven vergetenis hebben gegeven.
48. Voor die hunne beloften niet hebben gehouden.
49. Voor geestelyken en religieuse persoonen, die hunne getyoen naer behooren niet gelezen hebben.
50. Voor die de gtoottste pynen lyden.
51. Voor die Biechtvaders van dit Klooster geweest zyn.
52. Voor die Oversten van dit Klooster geweest zyn.
53. Voor die van dit klooster nog in 't vagevuur zyn.
54. Voor die byzondere begeerten hebben om God te zien.
55. Voor die van dit klooster het laetste gestorven is.
56. Voor die van dit klooster 't eerst sterven zal.
57. Voor die dit geschrevenheeft.
58. Voor die welke dikwyls aen de menschen verschynen, maer weynig hulp ontvangen.
59. Voor die de H. Moeder Gods het aengenaemste zyn.
60. Voor die de anderen in verdiensten te boven gegaen zyn.
61. Voor die schielyk gestorven zyn.
62. Voor die om hunne misdaden tot de justitie gekomen zyn.
63. Voor die om hun onkuyschleven gestraft worden.
64. Voor die in deze wereld vetoordeeld zyn, en groote pynen lyden.
65. Voor die tot den jongsten dag lyden moeten.
66. Voor geestelyke zielzorgens, die zich niet genoeg hebben gekweten jegens de onderdanen.
67. Voor die de eer van hunnen naesten hebben tekortgedaen.
68. Voor alle Christene gelooviger.

Deze Orfeningen ingebragt door den Hooge Heer Reginaldus, Bisschop des Heiligdoms Gelder, in 1698

Loterie Spirituelle,

Ou port de salut pour les âmes des fidèles trépassés.

On doit réciter cinq *Pater* et cinq *Ave* pour les âmes de ceux qui sont nommés à côté du numéro correspondant à celui qu'on aura tiré.

1. Pour les âmes des habitants de cette maison, qui doivent encore souffrir.
2. Pour nos parents et nos aïeux.
3. Pour nos frères et sœurs.
4. Pour nos proches parents.
5. Pour ceux qui pardonnaient difficilement les torts du prochain. Pardonnez à vos ennemis, pour les secourir.
6. Pour ceux qui vivaient dans l'oisivité.
7. Pour nos bienfaiteurs trépassés.
8. Pour ceux qui sont descendu cette année au Purgatoire.
9. Pour ceux que l'on peut délivrer à l'instant.
10. Pour ceux qui sont le plus près de leur délivrance.
11. Pour ceux qui sont le plus en oubli.
12. Pour ceux qui ont omis la prière du matin et du soir, ou l'ont faite négligemment.
13. Pour ceux qui ont négligé la Messe et le prône.
14. Pour ceux qui ont prié pour les trépassés et sont oubliés eux-mêmes.
15. Pour ceux qui souffrent par les yeux.
16. Pour ceux qui tenaient et aimaient a entendre des honteux propos.
17. Pour ceux qui se plaisaient dans le vain amour.
18. Pour ceux qui souffrent à cause de leurs mauvaises pensées.
19. Pour ceux qui souffrent pour leur inhumanité.
20. Pour ceux qui souffrent a cause de leur impatience.
21. Pour ceux qui souffrent a cause de leur orgueil.
22. Pour ceux qui souffrent a cause du faste qu'ils avaient dans leurs habits.
23. Pour ceux qui vous aimaient et que vous aimâtes durant leur vie.
24. Pour ceux qui étaient négligents dans la religion.
25. Pour ceux qui vous poursuivaient avec le plus d'acharnement.
26. Pour ceux qui font amende pour leurs désirs immodérés.
27. Pour ceux qui expient leur dissimulation.
28. Pour ceux qui sont chatiés dans leur langue.
29. Pour ceux qui commirent l'injustice
30. Pour ceux qui étaient emportés et vindicatifs
31. Pour les âmes qui sont égales en péché.

51. Pour ceux qui furent confesseurs de la communauté.
52. Pour les supérieurs défunts de cette communauté.
53. Pour les membres de cette communauté qui sont en purgatoire.
54. Pour ceux qui désirent voir Dieu.
55. Pour le dernier défunt de cette communauté.
56. Pour le membre de cette communauté qui mourra le premier.
57. Pour l'auteur de cet écrit.
58. Pour ceux qui apparaissent souvent aux hommes, et ne sont que peu soulagés.
59. Pour les amis de Marie.
60. Pour ceux qui ont le plus de mérite.
61. Pour ceux qui sont morts subitement.
62. Pour ceux qui ont été exécutés pour leurs crimes.
63. Pour ceux qui étaient impurs.
64. Pour ceux qui étaient condamnés dès cette vie.
65. Pour ceux qui doivent souffrir jusqu'au dernier jour.
66. Pour les directeurs des âmes qui étaient négligents envers leurs sujets.
67. Pour ceux qui ont médits du prochain.
68. Pour tous les vrais chrétiens.

Cette pratique a été promulguée par Mgr. Reginald, évêque du duché de Gueldre, en l'an 1698.

30. Pour ceux qui souffrent dans tous leurs membres.
33. Pour ceux qui ont donné occasion au péché.
34. Pour nos amis trépassés.
35. Pour ce ix qui attendent votre secours.
36. Pour ceux qui sont morts chez les mécroyants.
37. Pour ceux qui ne reposent pas en terre bénite.
38. Pour les soldats catholiques morts chez les mécroyants.
39. Pour ceux qui étaient devots à Jésus, Marie, Joseph, et demandent votre secours.
40. Pour ceux qui étaient distraits dans leurs prières.
41. Pour ceux qui paraissent en ce moment au jugement de Dieu.
42. Pour les parjures.
43. Pour les évêques de cette communauté ou du diocèse.
44. Pour ceux qui étaient de votre confrérie.
45. Pour ceux qui étaient insoumis.
46. Pour ceux qui attendent après la prière de leurs enfans.
47. Pour ceux qui scandalisèrent les autres.
48. Pour ceux qui n'observèrent pas leurs vœux.
49. Pour les prêtres et les religieux qui négligèrent leurs offices.
50. Pour ceux qui souffrent le plus.

TURNHOUT. — BREPOLS & DIERCKX 7008 — N. 67.

[Fig. 13. — La Loterie pour les âmes des Trépassés.

un ramoneur, un marchand de statuettes en plâtre, un pêcheur à la ligne, un charpentier, un marchand de cornichons au vinaigre, un allumeur de réverbères, un marchand juif et un marchand d'huîtres; les bois originaux sont hollandais; ils ont été souvent copiés et reparaissent encore de nos jours dans des almanachs et des brochures populaires. La fig. 21 est romaine : elle représente des marchands ambulants, et il me semble que les légendes sont les cris de chacun d'eux, du moins en partie; la planche date du XVIIe siècle.

Les images satiriques s'adressent aussi à un grand public : celle qui est reproduite ici (fig. 22) est presque d'actualité, car on s'y moque des chapeaux d'une grandeur démesurée.

Enfin, une catégorie d'images qui se rattache directement à toute une école de

Fig. 14. — Les jeux des enfants.

peinture dont Téniers est le représentant le plus connu montre tout le détail des fêtes et réjouissances villageoises. La fig. 23 reproduit une planche hollandaise du XVIIe siècle qui est un document folklorique des plus curieux. On y voit en 24 tableaux les phases et les éléments d'une kermesse de village. On monte les baraques, on dupe les joueurs; les enfants goûtent; les villageois des environs arrivent en bandes; puis viennent la course à l'oiseau et à la bague, le tir au page-

gai, le feu de joie, les banquets, les danses, les rixes : et tout finit par une danse des morts.

Apparentées à ces images joyeuses, sont celles qui se rapportent au Pays de Cocagne ; il y en a de belles séries en Italie, en Allemagne, en Belgique, en Hol-

Fig. 15. — Dictons mis en images.

lande, comme en témoigne la fig. 24, d'après un bois du XVIIe siècle ; plus tard, on découpera le sujet en 8, 12, 20 tableaux et davantage.

Au XVIe siècle, Amsterdam possédait des graveurs sur bois de premier ordre, qui taillèrent parfois de grandes images qu'on imprimait sur deux ou quatres feuilles ou davantage qu'un collage réunissait et qu'on appliquait aux murs des maisons. Les éditeurs d'images populaires utilisèrent plus tard ces bois, mais non en entier : ainsi la très belle image de la fig. 25, de style allemand mais gravée à

Amsterdam au XVIe siècle, n'est qu'une partie d'un bois originairement bien plus grand et représentant un sujet favori du peuple dès la plus haute antiquité. Ce sujet a eu un succès particulier dans l'imagerie russe, comme on peut voir dans la monographie de D. Rovinski.

Parfois aussi les bois ayant servi à illustrer des images populaires furent utilisés par un acheteur subséquent du fonds pour illustrer des almanachs ou des livres, notamment des livres d'enfants : (cf. van Heurck, p. 564). En somme, il faut reconnaître que plus on a de détails sur l'origine des bois pour imagerie populaire, plus on constate que ce n'est pas le peuple même qui est intervenu pour déterminer le mécanisme de la production, mais que ce mécanisme a été toujours sous la dépendance immédiate, disons même soumis au bon plaisir, des manies et des essais non coordonnés d'un très petit nombre d'éditeurs. Ce n'est que vers la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe qu'on rencontre de petits éditeurs vraiment « peuple », et produisant sous le régime de la production familiale : l'imagerie populaire s'est industrialisée très vite, et très vite aussi elle s'est internationalisée.

Je veux dire que par exemple tel éditeur belge a constitué son fonds de bois

Fig. 16. — Marchand chinois (Bois original).

Fig. 17. — Tchouktchis. (Bois original).

avec des bois hollandais, allemands et anglais. Et d'autre part tel éditeur français, comme Pellerin ou Vagné, a produit pour la Belgique et la Hollande des séries entières à texte en mauvais hollandais. De même Gangel de Metz et maints éditeurs allemands ont fabriqué en masse pour l'Espagne et l'Italie, faisant par là une concurrence écrasante aux éditeurs locaux d'images populaires.

En Italie, pourtant, l'imagerie populaire est très ancienne : elle y débuta, comme ailleurs, par des sujets religieux; mais dès le XVe siècle, on voit poindre l'image satirique. Au XVIIe siècle se répandirent des images à sujets locaux, souvent descriptives et scientifiques. Quant aux images espagnoles, trop peu étudiées jusqu'ici, elles conservent même de nos jours un caractère archaïque et brutal, même celles qui représentent Don Quichotte ou Gil Blas. La plupart cependant ont pour sujets des saints, des processions — et depuis quelques années surtout les courses de taureaux. Les images de fabrication française pourvues d'un texte

espagnol se sont répandues surtout en Catalogne; au XVIIIe siècle, les fournisseurs de l'Espagne étaient les éditeurs d'Augsbourg et de Bassano. Pour l'histoire de l'imagerie populaire en d'autres pays, je renvoie au volume de MM. van Heurck et Boekenoogen, notamment au curieux chapitre sur l'imagerie suédoise, encore très peu connue.

Par contre, l'imagerie russe a trouvé en D. Rovinski une collectionneur enthousiaste auquel on doit un magnifique recueil de planches et une monographie posthume, largement illustrée, en noir et en couleurs, publiée par les soins de M. Sobko à Pétersbourg, chez Golike, en 1900 (2 vol. in-8°). Quelques faits relevés par Rovinski méritent d'être signalés ici pour leur portée théorique. C'est ainsi qu'il reproduit (t. I, p. 50), une estampe française du XVIIIe siècle représentant « Gargantua à son petit couvert »; cette estampe, d'une jolie finesse d'exécution, parvint en Russie et fut grossièrement simplifiée par un dessinateur inconnu qui l'adapta à l'imagerie populaire; les fonds de verdure ont disparu, des groupes entiers de

Fig. 18. — Jeune Chinoise jouant du tambourin (Bois original).

Fig. 19. — Paysanne Frisonne en costume d'apparat (Bois original).

personnages ont été supprimés, et le nom même de Gargantua, qui ne disait rien aux Russes, a été omis, de telle façon que le personnage en train de dévorer n'est plus qu'un goinfre ordinaire dont le texte glorifie le pouvoir illimité d'absorption.

De même notre célèbre image d'Epinal du Diable d'Argent a été démarquée par l'imagerie russe : mais comme notre expression populaire « tirer le diable par la queue », qui est à la base même de la composition française, n'avait aucun sens pour le peuple russe, le groupement des personnages a été modifié. Non seulement on ne tire plus le diable par la queue pour lui faire donner l'or et l'argent qu'il possède, mais un héros coiffé d'un étrange chapeau et guêtré le vise au cœur, de son fusil, de manière à tuer ce monstre dont les écailles sont des roubles (t. I, p. 51). Enfin au t. II, p. 391 on trouvera une image extrêmement curieuse où sont juxtaposés plusieurs personnages directement empruntés à Callot et représentant les personnages de la comédie italienne.

De tout ce qui précède ressortent plusieurs constatations intéressantes. En premier lieu, le terme « image populaire » est d'une inconsistance désespérante. Ces images ne sont pas la production directe et spontanée du peuple ; le plus qu'on puisse dire, c'est que, au début, et plus longtemps dans certains coins plus isolés comme la Suède, la Russie, il y a eu des graveurs sur bois d'origine vraiment populaire, travaillant pour le peuple et dans un milieu « peuple ». Mais cette production a été très vite centralisée par des éditeurs proprement dits, spécialisés

Fig. 20. — Les métiers hollandais.

dans ce genre d'imagerie. Ces éditeurs ont eu parfois leurs graveurs particuliers ; ainsi la maison Pellerin d'Epinal a fait longtemps travailler Georgin, dont on peut dire que la série de batailles est une œuvre vraiment originale, bien adaptée au but et à la clientèle visés. Mais ce qu'on appelle « populaire » dans ce cas, c'est un facies particulier, un groupement des détails, différant de la perspective réelle, un sertissage des figures à l'aide de gros traits, un coloriage par teintes plates.

Ces procédés techniques ont été remis à la mode depuis une vingtaine d'années, et je signalerai parmi les meilleures œuvres d'une orientation populaire voulue, les curieuses estampes et illustrations de Max Elskamp. Il faut donc reconnaître que, à ne se placer qu'au point de vue de la technique du dessin et de la peinture, le terme « populaire » serait l'équivalent de « simplifié, stylisé et fruste » par opposition à raffiné, harmonieux et exact.

Cette technique n'est en somme qu'une transposition à des feuilles volantes de procédés primitivement savants et rares. En effet, la sculpture sur bois a d'abord servi à l'illustration de volumes, et la matière sculptée, les instruments que les sculpteurs avaient à leur disposition, la qualité du papier sur lequel se faisait l'im-

Fig. 21. — Marchands ambulants romains.

pression conditionnaient une facture particulière et nécessitaient cette simplification dont j'ai parlé. Il faut tenir le plus grand compte de ces conditions externes pour l'appréciation de l'imagerie populaire ; car dès le moment où elles se modifièrent, par l'utilisation de la lithographie par exemple, puis par l'invention des impressions en couleurs rendant inutiles les coloriages au poncif, l'image dite

populaire perdit l'un des caractères qui la distinguent, et précisément ce caractère d'une esthétique spéciale qui nous paraît volontiers le résultat voulu et conscient d'une naïveté et d'une simplicité naturellement populaires. Or elles n'ont rien de

Fig. 22. — Les inconvénients de la mode.

populaire pour cette raison que les sculpteurs sur bois ont en somme été rares de tout temps et ont toujours constitué parmi les artistes comme une élite d'un genre spécial.

Il est alors arrivé qu'au cours des siècles des stocks de bois gravés, accumulés par des éditeurs des XVe, XVIe et XVIIe siècles, n'ayant plus à être utilisés pour leur destination primitive, c'est-à-dire pour l'illustration de livres déterminés, ont été

employés par les mêmes éditeurs ou leurs successeurs pour orner des feuilles volantes, ou bien ont été vendus en bloc à d'autres éditeurs, du même pays ou de l'étranger, spécialisés dans la production d'images dites populaires. C'est ainsi que des collections entières de bois hollandais et anglais ont été achetées par des

Fig. 23. — La kermesse villageoise.

éditeurs belges, qui n'ont eu que la peine d'inventer des légendes explicatives. On connaît des bois qui ont ainsi reçu plusieurs légendes différentes, suivant un procédé parfois appliqué par nos grands journaux qui ont quelques clichés d'officiers russes, par exemple, servant à représenter tout Russe qui arrive, pour une raison ou une autre, à la célébrité internationale.

D'autres images, plus grossières encore, sont des contrefaçons, et c'est pourquoi le plus ou moins de grossièreté d'une image n'a aucune valeur chronologique. Le fait que des vieux bois pour livres ont été au début de l'imagerie populaire explique pourquoi, bien au contraire, les images anciennes sont souvent plus fines, et d'un art supérieur à celui des images du XIXe siècle. A cet élément, on ajoutera la qualité des anciens papiers, et celle des anciennes couleurs végétales, plus vives et surtout plus franches.

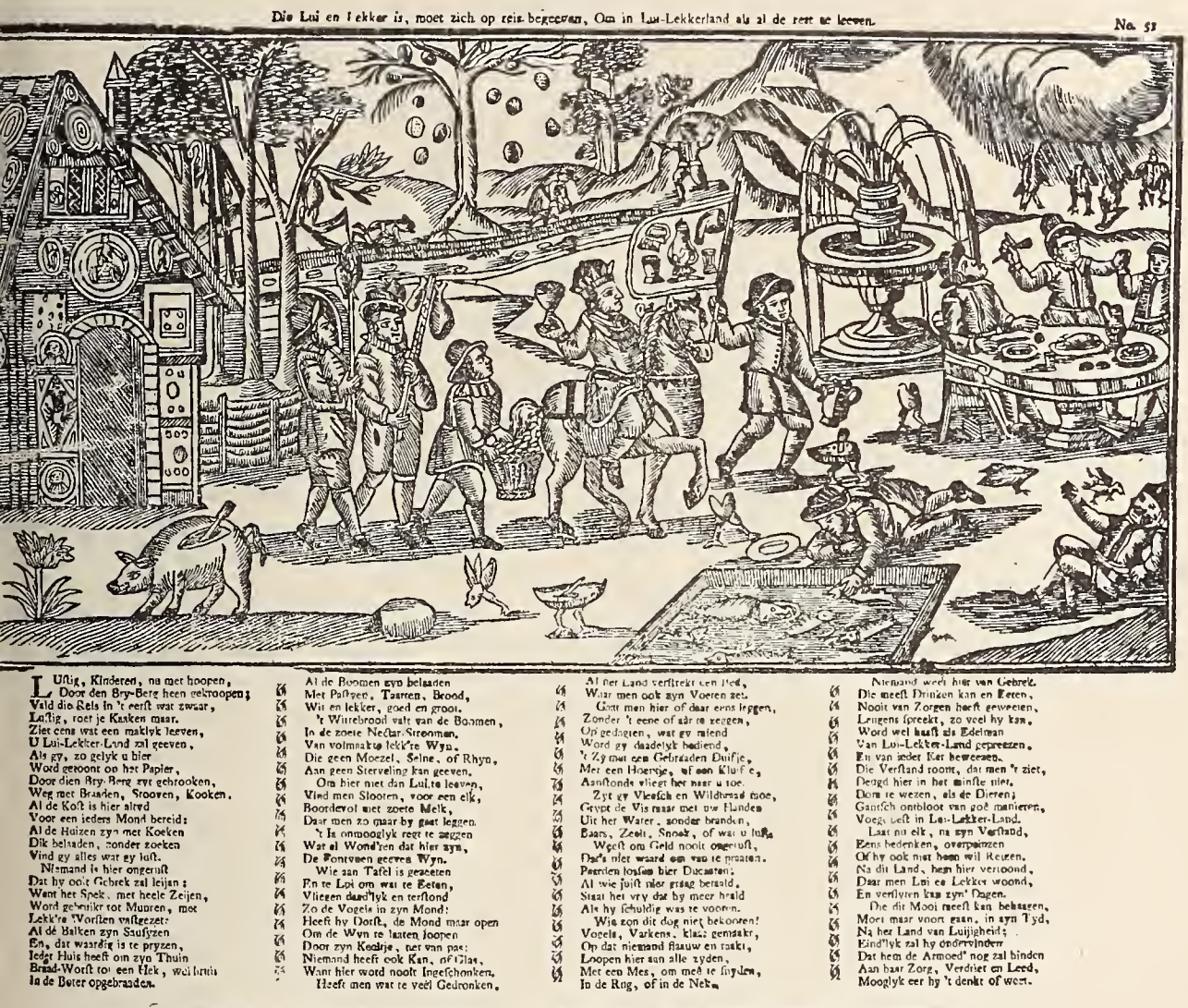


Fig. 24. — Le Pays de Cocagne.

Le coloriage, cependant, n'est pas un caractère typique et nécessaire de l'imagerie populaire : la plupart des tirages ont été faits en double série, noir ou couleurs ; parfois même la couleur, dans les anciennes éditions, se réduisait à quelques touches de pinceau jetées pour ainsi dire au petit bonheur.

On conclura ces quelques Remarques, très générales à dessein, par cette affirmation, que l'imagerie dite populaire est individuelle par l'origine des bois et dessins, industrielle par ses modes et procédés de fabrication, et n'est réellement populaire : *a*) que par les sujets qu'elle a traités ; *b*) par les milieux où elle a pénétré, milieux ruraux, ouvriers, petit-bourgeois et enfantins. Mais dès qu'elle eût été tuée sous l'influence de la modification des techniques industrielles, l'imagerie « populaire » devint un sujet d'intérêt, d'admiration même, pour les artistes, et de collection

pour les amateurs : elle est ainsi devenue comme un passe-temps aristocratique, le peuple ayant trouvé dans les suppléments en couleurs des journaux quotidiens une satisfaction à son désir d'illustrations violentes et sensationnelles.

Seuls, de nos jours, les enfants sont encore fidèles à la vieille mode de leurs

Fig. 25. — Le combat des Rats et des Chats.

ancêtres : ce qu'il y a de regrettable, c'est que les images modernes de Pellerin, Vagné, Delhalt et autres pervertissent le goût plutôt qu'elles ne le forment. C'est pourquoi Max Elskamp et d'autres artistes essayèrent de revivifier l'imagerie populaire : on put croire, tant que parut l'*Ymagier* de Remy de Gourmont, que ce mouvement prendrait la force d'une renaissance. Il n'en fut rien. Et c'est dommage.

ANALYSES ET NOTICES

M. Landeroin et J. Tilho, *Grammaire et contes haoussas.* — In-18, xii et 292 pages. Paris, Ministère des Colonies, 1909.

Les mêmes, *Dictionnaire haoussa comprenant haoussa-français et français-haoussa.* — In-18, XVI, 172 et 164 pages. Paris, Ministère des Colonies, 1910.

La langue haoussa est l'un des idiomes africains qui ont été le plus étudiés. Les travaux de Schoen, Robinson, Brooks, Miller, Nott, Burdon, Merrick, Haywood, Harris, Charlton en anglais, ceux de Barth, Preil, Marré, Mischlich, Prietze, Lippert, Seidel en allemand, — pour ne citer que les principaux, — nous avaient donné une connaissance suffisamment exacte et approfondie de cette langue et de son vocabulaire. Les ouvrages publiés en français sont loin d'être aussi nombreux et, jusqu'ici, étaient loin d'être aussi satisfaisants, ne se composant que du vocabulaire de J. M. Le Roux (recueilli en Algérie, 1886), du manuel de Dirr (fait d'après les travaux de Schoen, 1895) et de la petite chrestomathie que j'ai publiée moi-même en 1901 (textes empruntés à Schoen et à Robinson).

Les deux livres de l'officier-interprète Landeroin et du capitaine Tilho viennent heureusement combler la lacune que présentait l'étude du haoussa en France. Leur grammaire est certainement l'une des meilleures qui aient été publiées, et peut-être la plus claire et la plus exacte, et leur dictionnaire est l'un des plus complets et des plus précis au point de vue de la représentation des sons ; il renferme un certain nombre de mots omis par Robinson et Brooks. Les auteurs, parlant tous les deux fort couramment la langue et amplement documentés par plusieurs séjours en Afrique Centrale et par des voyages dans les divers pays où se parle le haoussa, ont ajouté à leur grammaire onze fables ou contes originaux et 34 proverbes nouveaux, qui viennent enrichir le folklore haoussa déjà abondant que nous avaient donné les publications anglaises et allemandes.

M. Delafosse.

*
* *

R. E. Dennett, *Nigerian studies or the religious and political system of the Yoruba.* London, Macmillan and Co. 1910 in-8°, xviii et 232 pages, 16 illustrations et une carte. — 8 sh. 6 d.

R. E. Dennett, déjà connu par son *At the back of the Black-man's mind*, nous donne dans son nouveau livre une série d'observations documentaires sur la religion des Yorouba et leur système de classification mythologique, magique, sociale, etc. Son ouvrage renferme beaucoup de choses nouvelles et fort intéressantes ; il est regrettable qu'elles soient présentées dans un ordre touffu et exposées d'une manière manquant de clarté. La lecture du volume est difficile, même pour des Anglais, m'a-t-on dit, et lorsqu'on l'a achevée, on n'a qu'une impression assez vague et chaotique de ce que l'auteur a voulu nous apprendre. Les renseignements publiés sont le résultat d'une suite de récits faits à D. par des indigènes, récits souvent contradictoires et qui auraient gagné à être expliqués et coordonnés avec plus de méthode et moins d'esprit de système. Dennett a par trop oublié que ses lecteurs ne sont pas forcément au courant de ses théories ni de la langue yorouba. Comme il le reconnaît lui-même (page 2), *his jumpy style, which one of his friends describes as « writing in seven league boots », is very irritating to the earnest student,* et il aurait pu, semble-t-il, ne pas se contenter de dire qu'il était *very sorry for this,* mais éviter de causer cette irritation chez les gens de bonne volonté disposés à profiter de ses travaux.

Des divers mythes yorouba relatifs à la création du monde et donnés par D., il résulterait que les divinités créatrices furent, une fois leur œuvre terminée, métamorphosées en pierres que l'on montrerait encore à Ifé; mais les gens d'Ifé assurent que ces pierres, dont le nombre ne correspond aucunement à celui des divinités créatrices, représenteraient divers personnages plutôt légendaires que mythiques, tels qu'un grand-prêtre du pays et sa femme, tels encore qu'une femme nommée *Morimi* et son fils unique *Alashe*, dont l'histoire semble avoir été altérée par des influences islamo-chrétiennes, au point que le grand-prêtre informateur de D. définissait Alashe « Jésus, père des Blancs ». D. suppose que les pierres sacrées d'Ife seraient l'œuvre de quelques indigènes emmenés au Portugal au xve siècle et revenus de là experts dans le métier de maçon et dévots au culte de Marie et de Jésus : au lieu de cette hypothèse, j'aurais préféré, je l'avoue, une étude raisonnée du culte des pierres chez les Yorouba et j'aurais aimé que l'auteur eût fait ses enquêtes auprès d'indigènes complètement exempts de toute influence chrétienne ou musulmane.

En ce qui concerne la base de la religion yorouba, D. paraît établir que le fondement en repose sur le culte des ancêtres, dont les esprits divinisés seraient les *orisha*. Il semble pourtant que beaucoup des *orisha* dont il nous parle sont des génies dynamiques d'origine extra-humaine et personnifiant les forces de la nature : ici encore, une plus ample démonstration eût été désirable. Les cérémonies décrites, et où interviennent des hommes déguisés et masqués resprésentant les *orisha*, sont identiques à toutes les cérémonies religieuses et funéraires de l'ensemble des peuples de l'Afrique Occidentale, et on peut raisonnablement penser que le principe d'où elles dérivent n'est pas autre chez les Yorouba que chez leurs voisins.

Çà et là, nous trouvons des renseignements fort intéressants sur les sociétés à la fois religieuses et politiques et sociales, notamment sur la société du génie *Oro*, que l'on rencontre, presque identique en tous points, mais sous d'autres noms, dans toute l'Afrique Occidentale et dans le Soudan central.

Ce qui paraît plus particulier aux Yorouba, c'est la prédominance magique du nombre 4 et de ses multiples. La semaine yorouba se compose de quatre jours, comme nous l'avait déjà appris Ellis (*The Yoruba speaking peoples*). Dennett l'explique en disant que la famille primitive se serait composée de quatre membres : le père, la mère, le fils et l'*orisha* ou esprit du grand-père défunt ; d'où le jour du père (consacré à la pêche), le jour de la mère (consacré à la culture), le jour du fils (consacré à la chasse) et le jour de l'*orisha* (consacré au négoce, au marché, parce qu'il fallait réunir des vivres pour nourrir l'*orisha*). Cette explication est assurément plausible, mais elle aurait besoin d'être étayée par des preuves plus nombreuses et plus solides que celles que nous donne l'auteur, et il est fâcheux que les faits actuels ne puissent rentrer dans la théorie ci-dessus résumée que grâce à des interprétations un peu « tirées par les cheveux », si je puis user de cette expression populaire.

En tout cas, Dennett a retrouvé partout les quatre éléments primordiaux : dans la vie sociale des indigènes (pêcheurs, chasseurs, cultivateurs, commerçants), dans le conseil du village (le chef, son beau-frère, son fils et l'*orisha* de son ancêtre), dans l'État (reine douairière ou *iyalode*, roi ou *oba*, chef de guerre ou *balogun*, premier ministre ou *bashorun*), dans l'olympe yorouba (*Odudua*, *Obatala*, *Jakuta* et *Ifa*), dans la semaine (*Awo* jour d'Ifa, *Ogun* jour d'Odudua, *Jakuta* jour de Jakuta ou de Shango, *Obatala* jour d'Obatala ou d'Orishala), dans la divination (les *Babalawo* ou prêtres d'Ifa prédisent l'avenir à l'aide de seize noix de palme), etc.

D. nous avait donné la formule Bavili : $4 + 4 \times 6 + 4 = 32$; il nous donne maintenant la formule Yorouba : $4 + 2 \times 6 = 16$. (Voir dans le 1er vol. de *Religions, mœurs et légendes*, par A. van Gennep, le chapitre intitulé « Un système nègre de classification ».) L'ennui, pour la démonstration de ce système, est que la formule subit, dans son application, de nombreuses exceptions qu'il est parfois malaisé d'expliquer.

Le chapitre des saisons est intéressant : le système ancien ne tenait compte que de la saison des pluies, laquelle se trouvait divisée en 14 mois, de 4 semaines à 4 jours chacun, soit 224 jours ; le système nouveau ou d'Ifa comprend une année solaire entière, composée de 13 mois lunaires, de 7 semaines à 4 jours chacun, soit 364 jours.

La doctrine yorouba des *ewaw* ou prohibitions semble assez curieuse, autant qu'il est possible de s'en faire une idée exacte d'après ce que nous en dit D. On peut comprendre cependant que, selon l'*orisha* ou ange gardien attribué à l'enfant après sa naissance, cet enfant aura tel ou tel *ewaw*; de plus les *ewaw* des enfants dépendent en partie de ceux de leurs parents, en sorte que les uns sont individuels et les autres familiaux; mais il n'existe pas de tabou de clan analogue à celui des Mandingues et autres peuples soudanais. L'exogamie existe en principe pour les gens voués au même *orisha*, mais elle n'est pas toujours appliquée.

Dennett range les *odu* d'Ifa (instruments de divination) et les *orisha* en général en sept catégories d'êtres ou idées qu'il avait déjà découvertes comme se trouvant au fond de l'esprit des Bavili du Congo; ces sept catégories sont : les créatures, — l'eau et la pêche, — la terre et la chasse, — le feu et le mariage, — le mouvement générateur et l'agriculture, — l'énergie ou la pesanteur et la grossesse, — la vie et la mort. Ces idées sont assurément au fond de l'esprit de tout homme et leur classification est assez naturelle; l'intérêt serait de savoir si cette classification se retrouve dans les mots de la langue yorouba : Dennett est muet à ce sujet.

Le chapitre relatif au régime foncier n'est pas suffisamment explicite; une distinction nette n'est pas faite par l'auteur entre la propriété du sol lui-même et les droits de jouissance et d'exploitation du sol. Il apparaît cependant que, au moins depuis la constitution d'États indigènes, le sol appartient en entier au chef de l'État et est en principe inaliénable.

Je signale en passant le chapitre très documenté relatif à la vie des chasseurs, à leurs superstitions, à leurs talismans et pratiques magiques. Les pages traitant des pêcheurs, des agriculteurs et du mariage sont également fort utiles à consulter.

Ce qui se dégage le plus nettement de la lecture du livre de R. E. Dennett, c'est l'association intime qui existe chez les Yorouba entre la religion et toutes les conceptions et tous les actes de la vie politique, sociale, familiale, agricole, etc. Les conclusions à tirer de ce point de vue sont peut-être moins neuves que celles résultant de la théorie de classification, mais elles sont plus précises et prêtent moins à la controverse.

M. Delafosse.

* * *

F. Froger, *Étude sur la langue des Mossi (Boucle du Niger), suivie d'un vocabulaire et de textes.* In-8°, xxiv et 260 pages. Paris, E. Leroux, 1910.

Quelques courts vocabulaires, recueillis le plus souvent dans des conditions défavorables, quelques observations grammaticales imparfaitement contrôlées, c'était tout ce que nous possédions jusqu'ici sur les langues de la famille voltaïque, qui constituent cependant l'un des groupes les plus importants de l'Afrique occidentale, étant parlées par plus de trois millions d'indigènes, et sur la principale d'entre elles, la langue Mossi, parlée par le quart environ des habitants de notre colonie du Haut-Sénégal-Niger. Nous devons donc être particulièrement reconnaissants à M. Froger, qui a mis à profit ses deux ans de séjour au Mossi et ses connaissances en fait de linguistique générale pour recueillir toute une collection de légendes, contes, proverbes, etc., en outre d'un copieux vocabulaire, et pour faire une étude raisonnée et approfondie de cette langue fort intéressante. La science doit aussi savoir gré à M. le gouverneur Clozel d'avoir encouragé le travail de M. Froger et de l'avoir aidé à voir le jour. L'ethnographie y a trouvé son compte aussi bien que la linguistique : on rencontrera une excellente matière de documentation dans la lecture de la chrestomathie et des notes qui accompagnent les textes ; à signaler notamment des chants funéraires (pp. 216 à 222), des descriptions de cérémonies religieuses (pp. 223 à 227), des formules propitiatoires (pp. 240 à 242), des fables et légendes qui constituent une précieuse contribution au folk-lore soudanais, et aussi un appendice (pp. 207 à 212) renfermant des notes sur diverses cultures et industries mossi.

M. Delafosse.

*
* *

P. Cultru, Les origines de l'Afrique occidentale. *Histoire du Sénégal du* xv*e siècle à 1870*. Paris, Émile Larose, 1910, in-8, 376 pages.

L'ouvrage de M. Cultru est surtout, comme son titre l'indique, un travail historique. Il présente cependant un réel intérêt aux lecteurs qu'attire spécialement l'amour des sciences ethnographiques. Tout d'abord on y trouve les éléments d'une très curieuse étude de sociologie coloniale, fournis par les aperçus que nous donne l'auteur sur les stériles efforts des compagnies commerciales privilégiées qui se sont succédé au Sénégal de 1626 à la fin du xviii*e* siècle et d'autre part sur le brillant essor de la colonisation à base raisonnée inaugurée méthodiquement par Faidherbe en 1854. Ensuite les renseignements sur l'état politique et social des populations indigènes durant les siècles passés abondent au cours de l'ouvrage de M. Cultru et beaucoup sont réellement inédits pour le grand public : non seulement l'auteur a rétabli, au point de vue historique, la vérité longtemps compromise par la foi aveugle accordée jusqu'ici aux affirmations du Père Labat pour la période antérieure à 1725, non seulement la lecture d'archives fort curieuses et pourtant négligées avant lui lui a permis de rectifier les erreurs de cet historien, mais encore les recherches consciencieuses qu'il a faites en vue de préciser certains points d'histoire l'ont amené à nous faire connaître des traits de mœurs anciennes que, sans lui, nous aurions probablement toujours ignorés : c'est ainsi que l'on apprendra plus sûrement en lisant son livre qu'en feuilletant les récits de la plupart des compilateurs la façon dont s'opéraient le commerce de la gomme et la traite des esclaves avant la Révolution, la manière dont les noirs du Sénégal faisaient la guerre avant l'introduction des armes à feu, la constitution de leurs gouvernements, le détail de leurs habitations, de leur habillement, de leurs monnaies, de leur vie économique, etc. A ce titre, l'ouvrage de M. Cultru, qui est un très beau monument d'histoire coloniale, est en même temps une précieuse contribution à l'ethnographie rétrospective de l'ouest africain.

M. Delafosse.

*
* *

Torgny Segerstedt, *Sjælavandringslærans Ursprung*. — Le Monde Oriental, Uppsala, 1910, livr. 1 et 2.

La croyance à la métempsycose, comme elle est formulée dans les Upanishad, s'explique par les notions primitives sur le sort réservé aux morts. Le traitement que subissent les morts détermine le sort futur des âmes. La vie future est la continuation immédiate de la vie présente. Le mort se réincarne dans les végétaux qui poussent sur sa tombe, dans les carnassiers, oiseaux de proie, etc., qui ont mangé l'homme ou dévoré le cadavre, dans les vers et serpents qui sortent de la terre. Par déduction, on se figure possible la renaissance sous la forme d'animaux qui ne dévorent pas les morts. Avant de se réincarner, l'âme a résidé dans l'empire des morts, souterrain tant qu'on enterre, mais transmis au ciel, chez les Hindous, sous l'influence de la crémation. Les âmes habitent la lune, qui sert aussi de demeure ou de nourriture aux dieux et de réservoir à l'eau, qui de là tombe comme pluie sur la terre. Cette pluie fertilise la terre et charrie les âmes qui vont renaître. Les vestiges de ces idées sur la lune se trouvent partout, souvent sous forme de rites magiques.

La forme humaine de la réincarnation est la plus importante. Elle peut reposer en partie sur les pratiques anthropophagiques, qui en dernier lieu se sont transformées en cannibalisme rituel chez les civilisés. La magie fertilisatrice du cadavre est considérée comme très puissante. Les systèmes d'appellation des enfants, par exemple chez les Hindous et chez les anciens Scandinaves, portent les traces de la croyance que les ancêtres revivent dans leur postérité.

Ce n'est qu'ensuite que des distinctions éthiques furent établies, peut-être comme résultat de la conviction que la vie future est la suite de la vie actuelle. L'empire des morts décrit dans les Védas primitifs, a subsisté dans la tradition populaire de l'Inde,

sous ses deux formes successives, sous la terre et dans le ciel. Cela a encore pu contribuer à l'imagination que le mort trouvera la compensation de ses œuvres. La spéculation hindoue a érigé la métempsycose en dogme intangible; elle a aussi systématisé ces notions d'après des conceptions éthiques, qui à l'origine y furent complètement étrangères.

L'étude très documentée de M. Segerstedt envisage le sujet sous des aspects divers. Les parallèles ethnographiques sont largement utilisés par l'auteur, qui s'oppose aux critiques de certains orientalistes, lesquels nient l'utilité de la méthode ethnographique. D'autres part, l'auteur dénonce l'exagération des mythographes allemands, adhérents de l'explication « astrale » des mythes. Les théories totémistes toutefois ne sont effleurées qu'en passant dans ce mémoire. L'auteur déclare que l'origine du totémisme étant toujours un mystère, on ne peut que préjuger jusqu'à quel point le totémisme pourrait provenir des mêmes sources que la conception de la métempsycose.

B. P. VAN DER VOO.

*
* *

J. DÉCHELETTE, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine;* t. II, *Archéologie celtique ou protohistorique; première partie : âge du bronze*, 512 pages, 212 fig., 5 pl. et 1 carte. Appendice 190 pages; les deux vol. 20 fr. Paris, Alphonse Picard et fils, 1910.

On ne peut que donner au présent volume les mêmes éloges qu'au premier; clarté de l'exposition, même dans des questions très enchevêtrées, discussions rapides mais très précises des diverses théories, argumentation serrée en faveur de celles que l'auteur préfère ou élabore, illustration bien choisie; dépouillement presque parfait de toute la littérature, tableaux d'ensemble objectifs; ce sont là quelques-uns des caractères de ce *Manuel* qui marque une date heureuse dans la science française.

Chemin faisant, l'auteur prend position sur un grand nombre de points contre C. Jullian, dont d'ailleurs le grand défaut est de ne se soucier que peu du préhistorique et pas du tout de l'ethnographie telle qu'elle se fait actuellement. En revanche, M. D. commet une erreur sur laquelle j'attirerai l'attention dans un article : il attribue aux rites funéraires la valeur d'un criterium soit ethnique soit culturel, défaut qui vicie complètement le livre de Modestov et bien d'autres travaux archéologiques. La discussion sur les Ligures, qu'il cantonne à l'est du Rhône, est bonne, ainsi que celle sur les Ibères, dont il restreint l'aire de dispersion, trop exagérée par la plupart des savants. Le chapitre suivant traite de l'âge du bronze en Grèce et en Orient; on en complètera certaines parties à l'aide du livre récent de René Dussaud sur *Les civilisations protohistoriques de la mer Egée*, et d'autres avec la récente *Chinesische Kunstgeschichte* de Oscar Münsterberg.

Pour l'âge du bronze, l'auteur admet au moins sept *provinces*, possédant chacune, au point de vue technique, un caractère spécial, mais le commerce international tendait dès cette époque à rendre synchroniques les modifications de la civilisation au moins matérielle malgré la diversité des industries locales. Ces *provinces* sont : 1° une province égéo-mycénienne, qui agit directement sur les Balkans et une grande partie du bassin méditerranéen; 2° une province italique; 3° une province ibérique; 4° une province occidentale, comprenant l'Europe centrale avec la Bohême où se trouve d'ailleurs le point de contact avec la province suivante; 5° une province hongroise; 6° une province scandinave; 7° une province ouralienne. Les réflexions de la p. 72 sur l'indépendance réciproque de ces formes de civilisation et des peuples ou races qui habitaient les régions énumérées sont excellentes, ainsi que celles sur le mode de diffusion des techniques et des objets; on les trouvera complétées, avec faits de détail à l'appui, p. 393 et suiv.

Ayant rapidement décrit par quoi se différencient ces provinces culturelles, l'auteur reprend l'examen du problème de l'étain, définit la période énéolithique ou du cuivre, qu'il accepte, et propose, p. 105 et suiv., sa chronologie de l'âge du bronze; il y reconnaît quatre périodes, la première allant de 2500 à 1900 environ avant J.-C., et où les découvertes ultérieures feront sans doute distinguer plusieurs phases; elle se rattache sans hiatus à peu près partout au néolithique; la période II va de 1900 à 1600; la période III de 1600 à 1300, et la période IV de 1300 à 900 : classification qui répond, sauf pour quelques détails, à celle de Montélius et que les trouvailles égéennes ont confirmée. Et

p. 109, M. Déchelette dit : « Considérée dans son ensemble, la chronologie des temps préhistoriques en Europe possède d'ores et déjà les plus solides assises ».

Les chapitres suivants sont consacrés à la description des divers éléments de la civilisation du bronze : habitations, villages, sépultures (bonne discussion, et très prudente, p. 159-161, sur l'inhumation et l'incinération, sinon que l'auteur oublie qu'à l'intérieur d'un même groupement homogène aux points de vue politique, culturel et racial, les rites funéraires diffèrent avec la position sociale du défunt), dépots et fonderies (des faits européens modernes, par exemple les rites décrits par Richard Andree comme courants dans les sanctuaires de Saint-Léonhard en Bavière et au Tyrol, prouvent l'exactitude de l'interprétation qui fait de ces dépôts en majeure partie des dépôts d'ex-votos. Les ex-votos bavarois sont en fer, et au bout d'un certain temps on les enterre en tas considérables dans les cimetières ; cf. Andree, *Votive und Weihegaben*, etc., 1904, p. 184-185), moules et creusets, épées, lances, haches, etc. Le chapitre IX, qui traite des vêtements et parures, est l'un des plus intéressants comme tableau d'ensemble. Les chapitres suivants traitent des métaux (abondance de l'or), des poteries, des lingots et saumons-monnaie ; et nous arrivons au chapitre consacré à la religion de l'âge du bronze.

A propos d'un article du même auteur et dont on retrouvera la substance dans ce volume, j'ai déjà fait ici quelques critiques sur la systématisaion et les interprétations de M. Déchelette touchant les emblèmes, symboles, signes, légendes, etc., dont il pense certaine la signification solaire. Je n'ai aucune objection de détail à formuler à propos de ce chapitre XIII, car je n'ai pas des documents une connaissance détaillée et universelle qui me permettrait d'opposer aux faits et arguments de M. Déchelette d'autres faits et d'autres arguments empruntés aux mêmes civilisations préhistoriques et protohistoriques. P. 412, l'auteur dit : « Peut-être quelques-unes de nos conclusions paraîtront-elles téméraires à ceux qui professent à l'égard de toute interprétation symboliste des monuments primitifs une méfiance invincible ; en réalité, il importe d'aborder ces questions délicates sans jugement préconçu, en se gardant d'un scepticisme systématique, autant que d'une confiance aveugle à l'égard de cette méthode ». J'espère être dans ce cas, et mes réflexions étaient destinées, non pas à nier l'existence ancienne d'un culte du soleil, ni la possibilité des interprétations de détail proposées par M. Déchelette, mais à rappeler qu'il existe tant d'autres possibilités équivalentes que la méthode perd de sa valeur d'utilité. Ainsi, dans l'Assyro-Babylonie a existé aussi comme culte systématique et autonome un culte de la lune comme dieu Sin (cf. la monographie de ce dieu par Et. Combe, 1908) ; or ce dieu était représenté par un croissant et aussi par un taureau. M. Déchelette aurait dû continuer son système d'interprétation à partir de la p. 470, où il commence à traiter du taureau et des cornes sacrées ; et pourtant il n'y voit que des témoignages de l'une des formes les plus communes de la « religion zoolâtrique en Europe », à partir du néolithique. Or le disque orné de cornes sacrées trouvé dans le Jura souabe et figuré à la p. 477 pourrait donner matière à un beau développement théorique, où l'on montrerait que l'objet symbolise à la fois deux formes typiques d'une même divinité lunaire. L'idée de rapprochements de cet ordre n'est pas venue à M. Déchelette, qui ne voit dans tous ces innombrables croissants et taureaux que des éléments d'un culte thériolâtrique. Je trouverais l'interprétation astrale bien plus naturelle pour le croissant, en somme très remarquable, que pour les cercles, disques, croix, rouelles, cygnes, chars portant des oiseaux d'eau, etc. Même le bateau qui orne tant de rasoirs scandinaves et qui n'apparaît guère que sur ce type de couteaux pourrait être aussi bien une simple barque des morts, sans signification solaire même quand on y voit, comme sur la fig. 172 de M. Déchelette, des cercles concentriques.

L'or, pense-t-il, était spécialement consacré au soleil et il fait remarquer le grand nombre d'objets en or découverts qui paraissent être des ex-votos. Mais qui sait de quel chef ou de quel sanctuaire richissime pour l'époque ces objets étaient le don ou la propriété ? Il suffit de voir comment la matière des objets sacrés catholiques change selon la fortune du donateur pour faire intervenir ce facteur économique avant tout autre, et sans attribuer au métal en lui-même une valeur symbolique particulière. D'ailleurs l'auteur a exposé dans un chapitre spécial combien l'usage de l'or était répandu et à combien d'usages il servait.

Pour les représentations du cygne et d'autres oiseaux d'eau, je m'en tiendrai de préférence, malgré la légende locale de Cycnus, rapportée par des auteurs tels que Pausanias, Hygin, Ovide et Virgile, c'est-à-dire des interprétateurs postérieurs, à l'hypothèse d'un culte purement zoomorphique compliqué peut-être de totémisme. On peut ici citer précisément le riche ensemble de légendes scandinaves et russes où le vêtement de plumes de cygne est caractéristique des habitants de l'autre monde, en sorte que le cygne était peut-être un oiseau funéraire, et dans ce cas on s'expliquerait qu'il soit allié aux bateaux (funéraires ?) dont il forme si souvent la poupe et la proue.

Quant au swastika, je me refuse, malgré les recherches étendues de M. Smigrodski, dont M. Déchelette ne semble pas avoir connaissance, à y voir un signe ou symbole solaire pour des raisons que j'exposerai un jour en détail.

Dans le compte-rendu cité, j'avais parlé en termes un peu véhéments de l'utilité de l'ethnographie pour les archéologues. Je vois maintenant qu'il est nécessaire de donner des exemples précis. Je les emprunterai à Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, New-York, 1900, en remarquant que les volumes de Skeat et Blagden sur les *Wild Tribes of the Malay Peninsula*, les mémoires de l'*Expédition de l'Université de Cambridge au Détroit de Torrès* et en général toutes les grandes monographies récentes seraient utilisables dans le même sens.

Donc, Lumholtz a trouvé que la croix représente sur les peintures cérémonielles des Huichol : *a*, les quatre coins de la terre ; *b*, la plante appelée hikuli et dont le produit est énivrant; *c*, du blé; *d*, des moineaux; *e*, l'étoile du matin, le cœur d'un oiseau. Le cercle représente le soleil, mais le triangle représente : *a*, des nuages; *b*, l'hikuli; *c*, la terre; le carré : *a*, la terre; *b*, le cœur d'un homme; *e*, l'hikuli. Les serpents représentent : *a*, la pluie; *b*, le vent; *c*, le blé parvenu à maturité; *d*, un orage qui s'approche; *e*, un serpent à deux têtes; *f*, des gouttes de pluie. Et ainsi de suite.

J'ai choisi précisément cet exemple parce qu'il tend à donner raison à M. Déchelette pour ce qui concerne l'interprétation du cercle comme étant le soleil, fait d'ailleurs sur lequel l'hiéroglyphe pour Ra empêchait toute hésitation théorique. Mais tout change déjà dès qu'on s'éloigne de ce signe simple. Ainsi Lumholtz reproduit p. 201 les peintures faciales d'un schamane où on voit deux desseins formés de trois cercles concentriques chacun et ornés de points dans les intervalles; et voici l'explication de ces cercles concentriques : ce sont les sentiers qui courent autour d'un champ de maïs, les épis étant représentés par les points. Ce que je veux prouver, c'est ceci : que si nous nous trouvions par rapport à tous ces dessins de formes et de couleurs variées dans la situation où se trouvent les archéologues par rapport aux objets préhistoriques et protohistoriques, si donc nous avions à les interpréter sans le secours de textes détaillés émanant de savants sérieux et non d'amateurs comme Pausanias et autres, à les comparer pour tâcher d'en tirer un sens, le dernier sans doute auquel nous penserions ce serait celui qu'avait en son esprit l'auteur de l'ornement sacré.

A. van Gennep.

*
* *

Sigmund Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Schriften zur angewandten Seelenkunde*, fasc. VII, 8°, 71 p., 1 pl., Leipzig et Vienne, Fr. Deuticke, 1910, 3 couronnes autrichiennes.

L'auteur applique la méthode d'analyse psychologique à laquelle on a donné son nom à un passage de Leonard da Vinci (Cod. atl. f° 65 v°) : « Questo scriver si distintamente del nibio (vautour) par che sia mio destino perchè nella mia prima ricondatione della mia infantia e mi parea che essendo io in culla (berceau), che un nibio venissi a me e mi aprissi la bocca colla sua coda e molte volte mi percuotesse con tal coda dentro alle labra ». Coda a ici le même sens que queue en argot : il s'agit donc d'un rêve érotique homosexuel, en relation avec l'allaitement — donc, dit M. Freud, avec l'amour particulier que Leonard, enfant naturel, eut pour sa mère. Toute sa vie, Leonard aurait lutté contre les représentants intellectuels et sentimentaux de son père, tels que Dieu, et la condition particulière de son enfance (vers 5 ou 6 ans il fut pris à sa mère et élevé par son père et la femme de celui-ci) expliquerait la tendance homosexuelle, le féminin

l'inachevé, la transposition de la sexualité en recherche scientifique, le souci à s'entourer d'élèves jeunes et beaux, mais non pas tous peintres, bref toutes les particularités, pour les autres biographes si obscures, du génial Leonard. La méthode de Freud consiste à expliquer le rêve, l'hallucination et l'inconscient de l'homme fait par l'analyse psychique de l'enfance, surtout sous ses formes érotiques primaires. Chemin faisant, Freud rappelle le caractère bisexuel de diverses divinités égyptiennes et grecques et propose une interprétation partielle de l'homosexualité, qu'il ne regarde ni comme innée, ni comme un « degré intermédiaire » (*Zwischenstufentheorie* de Magnus Hirschfeld), mais comme le résultat d'une emprise particulière exercée sur leurs fils par certaines mères, plus énergiques et aussi plus caressantes que la moyenne. Je renvoie à la brochure pour l'exposé très intéressant de ce point de vue, et aussi pour la curieuse discussion sur le sourire de la Joconde et cet autre sur le lien des conceptions qu'on se fait de la divinité et des rapports psychosexuels des enfants avec leurs parents. Freud a certainement raison, sinon pour ces divers cas particuliers, du moins dans son effort pour dériver du complexe psychologique de l'enfant, modifié à chaque instant et enrichi par des « chocs » psychiques occasionnels, les grandes tendances qui caractérisent ultérieurement chaque individu adulte.

A. van Gennep.

*
* *

Vladimir Pappafava, *Giurisdizione e Rito*, Congresso giuridico internationale pel regolamento della locomozione aerea. Sunto di relazione. Verona. Stab. Tip. Gio. Zannoni, 1910. Une brochure de 8 p.

Comme son sous-titre l'indique, cette plaquette n'est qu'un résumé du rapport présenté par M. Pappafava au premier congrès juridique international pour la réglementation de la locomotion aérienne qui s'est tenu à Vérone du 31 mai au 2 juin 1910. Les questions que l'on y traita et qui firent l'objet de communications nombreuses dues pour la plupart à des auteurs italiens (une seule est d'un français, M. Henry-Couannier, professeur de droit aérien à l'école aéronautique de Paris) portaient notamment sur les points suivants : « La propriété du sol et la liberté de l'espace aérien. Le droit de l'État sur l'atmosphère au point de vue des rapports internationaux. La détermination juridique de la nature et des limites de la nouvelle fonction et des nouveaux pouvoirs de l'État en matière de navigation aérienne. Régime juridique international aérien. La navigation aérienne dans les guerres d'autrefois et son influence probable sur le droit de la guerre. Grandes lignes d'une union internationale de l'aviation. M. P. était chargé plus particulièrement de l'étude des règles de juridiction et de procédure (*giurisdizione e rito*) à établir dans ce nouveau régime juridique aérien. Déjà, peu avant le congrès de Vérone, au début de l'année 1910, M. Delayen, vice-président et délégué du Comité juridique international de l'aviation, avait fait voter par le Comité de doctrine de Paris un avant-projet de « Code de l'air tant au point de vue national qu'international » et comprenant un droit public aérien, un droit privé aérien (civil et commercial) un droit administratif, fiscal et pénal aériens. Nos législateurs en matière d'aéronefs — et il faut entendre par là non seulement les appareils d'aviation mais les aérostats de toute sorte, ballons dirigeables et libres — n'ont pas encore osé hasarder la dénomination de droit éthéré mais l'on y viendra peut-être plus tard [1]. Qu'y a-t-il

1. « Ce terme droit aérien ne s'appliquera jamais qu'au droit régissant l'air proprement dit, c'est-à-dire la couche des gaz respirables. Tous les problèmes soulevés par la locomotion nouvelle vont se mouvoir dans cette couche d'air. Est-ce à dire que nous ne puissions prévoir de solutions juridiques que nos descendants auront à donner à toutes les questions soulevées par l'utilisation de la couche des gaz irrespirables et de la couche d'éther où baigne notre planète ? Les problèmes de la propriété et de l'utilisation des ondes hertziennes se poseront un jour. Un droit nouveau régira des relations juridiques nouvelles. Ce ne sera plus du *Droit Aérien*. Quel sera-t-il ? Il serait peut-être hasardeux de le prédire, car le terme Ether lui-même ne voile que notre ignorance et nous n'oserions proposer le vocable *Droit Éthéré*. Mais à coup sûr il s'agit du Droit de l'Espace. » Emile Laude, *Comment s'appellera le droit qui régit la vie de l'air*, *Revue juridique internationale de la locomotion aérienne*, janvier 1910.

cependant au fond de cette terminologie, d'allures un peu prétentieuses, appliquée à un droit qui n'avait besoin en réalité que de s'en rapporter aux principes généraux entrés depuis longtemps dans la pratique des législations modernes? Et, en effet, la question principale — qui plane, j'allais presque dire, au dessus des autres — est celle de la nature juridique de l'espace aérien ou de la domanialité de cet espace. Or, on sait que dans la grande majorité des législations la définition de la propriété du sol est fondée sur l'adage des glossateurs : *Cujus est solum ejus est usque ad coelum* ou *Dominus soli est dominus coeli et inferorum*, ce qu'a traduit comme suit le Code civil français (art. 552) : La propriété du sol emporte la propriété du dessus et du dessous; Portalis commentait ainsi cette disposition : « Il est évident que la propriété serait imparfaite si le propriétaire n'était le maître de tout l'espace que son domaine renferme. » On n'ignore pas d'ailleurs qu'un pareil principe n'a jamais été entendu ni appliqué au pied de la lettre dans toutes ses conséquences : la loi de 1810 sur les mines, d'abord — celle du 15 juin 1906 sur les transmissions électriques ensuite qui peut être rapprochée de plusieurs lois étrangères [1] — la réglementation de la circulation aérienne enfin [2], ont porté les plus rudes atteintes au vieil adage. Deux opinions s'étaient naturellement fait jour, dans la doctrine, sur la question de la domanialité aérienne : d'un côté les partisans de l'air libre, de l'autre, ceux qui reconnaissent à l'État sous-jacent un droit de souveraineté absolue sur l'espace aérien au dessus de son sol. Dans le premier groupe, M. Fauchille, qui est l'auteur du réglement de l'*Institut de droit international* relatif au régime international de la télégraphie sans fil (1906), vit le triomphe de sa doctrine consacré dans l'article préliminaire dudit réglement, conçu en ces termes : « L'air est libre. Les États n'ont sur lui en temps de paix et de guerre que les droits nécessaires à leur conservation. Le texte définitivement adopté par le Comité de doctrine de Paris et qui est devenu l'article 1er du chapitre 1er du *Code de l'air international* (*Principes généraux de la circulation aérienne*) ne diffère que très légèrement du précédent. « Les États n'ont sur l'espace situé au dessus de leur territoire que les droits nécessaires pour garantir la sécurité nationale et l'exercice des droits privés. » Par analogie avec la mer côtière, M. Fauchille concède quelques droits à l'État au dessus d'une hauteur déterminée en demandant l'institution d'une zone territoriale. En principe la navigation aérienne est défendue au dessus de 1,500 mètres. Je passe rapidement sur cette opinion car la place m'est mesurée : la critique qu'on pourrait en faire dépasserait le cadre d'un petit article. Toujours est-il que l'on a répondu à M. Fauchille : « Il y a entre le territoire et l'air dominant des rapports si étroits qu'il est impossible de séparer les souverainetés de l'un et de l'autre. La mer se présente d'une manière toute différente. Elle est hors du territoire, elle est entre les États. L'air au contraire est dans les États. D'un côté il y a contact, de l'autre il y a confusion. Il est donc impossible de traiter l'air par analogie avec la mer [3]. » A la thèse de la liberté de l'espace aérien s'oppose donc le principe de la souveraineté des États que je formulerais volontiers de cette manière : L'espace aérien est une partie du domaine de l'État aussi haut que l'on peut arriver par les moyens humains. Cependant celui-ci ne peut impunément ni fermer son domaine à la navigation aérienne, ni la gêner sans nécessité, si ce n'est que pour des raisons reconnues par le droit des gens; j'emprunte cette proposition à Grünwald qui la défendit en 1909. L'État sous-jacent, écrit à son tour M. Pappafava, doit proclamer sa souveraineté *usque ad sidera*; l'espace aérien au dessus de son territoire ne peut jamais être affecté d'extra-territorialité — je veux dire qu'en aucun cas on ne devra admettre qu'un aéronef appar-

1. Lois anglaise de 1863, allemande de 1899, hongroise de 1888, italienne de 1892. Ces lois ne reconnaissent au propriétaire du sol un droit d'indemnité que pour la superficie occupée par les pieux de soutien mais non pour le simple passage des fils dans l'air situé au dessus de son fonds, ce qui équivaut à méconnaître son droit de propriété sur l'espace aérien.

2. La petite municipalité de Florida (États-Unis) en réglementant, il y a 55 ans, la circulation aérienne en dessus de sa ville avait décidé que son domaine aérien s'étendait jusqu'à une hauteur de 10 kilomètres et s'est engagée à établir aussitôt qu'il serait possible une police aérienne. Jenny Lyklame a Nijeholt, *L'espace aérien et le territoire*, *Revue juridique internationale de la locomotion aérienne*, octobre 1910, p. 277.

3. Arnaldo de Valles, *L'espace aérien et sa domanialité*. *Revue juridique internationale de la locomotion aérienne*, juillet-août 1910.

tenant à un particulier étranger ou à une nation plus ou moins voisine, dans sa traversée de l'espace située au-dessus du territoire d'une autre contrée puisse être considéré comme faisant partie de l'État auquel il appartient, il faut dire au contraire qu'il est soumis en tout ou en partie aux lois et aux autorités territoriales et locales. Aéronefs privés ou publics seront pour les actes passés à leur bord assujettis aux juridictions des pays qu'ils traversent, non à celles des pays dont ils portent le pavillon. Une autre conséquence non moins importante de la doctrine de la souveraineté sans restriction est l'exclusion des aéronefs militaires de l'atmosphère nationale admise d'ailleurs de toute façon par les partisans de la doctrine de M. Fauchille.

Voici maintenant les vœux du Congrès de Vérone qui « tout en proclamant le principe de la liberté de circulation admet une servitude générale qui est dans ses conséquences et dans le mode d'utilisation du bien, plus puissante que le droit de propriété lui-même [1] ».

1° L'atmosphère dominant le territoire et la mer territoriale assujettie à la souveraineté de l'État, et l'atmosphère dominant les terres inoccupées et la mer libre doit être considérée comme libre.

2° Dans l'espace territorial, le passage et la circulation des aéronefs doivent être libres, sauf les règles de police nécessaires pour protéger les intérêts publics et privés et sauf le régime juridique inhérent à la nationalité des aéronefs.

3° Les règles de la circulation des aéronefs dans l'espace libre devront être établies, en tout ce qui est nécessaire, par accords internationaux.

4° Le Congrès émet le vœu que, en appliquant les régimes douanier, sanitaire et militaire, les États établissent des règles qui n'apportent pas trop d'entraves à la liberté de la circulation aérienne.

Je dois signaler enfin en terminant d'autres vœux soumis par M. Pappafava au Congrès à charge par celui-ci de les transmettre aux divers États. Ces vœux sont relatifs à l'institution d'un tribunal international appelé à intervenir dans les litiges survenus en suite d'*abordages* d'aéronefs (*dall' urto di aeronavi*), ayant eu lieu par exemple sur cette mer libre dont nous parlions plus haut et où aucun des États n'a qualité propre pour en connaître. La juridiction à compétence mondiale du dit tribunal aurait des ramifications sur tous les points où le besoin de les établir se ferait sentir d'une façon particulière. Ces sections spéciales jugeraient les infractions commises dans les mers libres et les espaces aériens situés au dessus de ces mers sous le bénéfice des dispositions suivantes :

Chaque État devrait prêter son concours en vue de la comparution des délinquants devant la section compétente et procéder en toute occurrence aux mesures d'extradition. En ce qui concerne le jugement des infractions commises dans les espaces compris au-dessus du territoire d'un État, compétence et juridiction pleine et entière seraient attribuées aux tribunaux de cet État. Par des clauses de réciprocité insérées dans les traités il conviendrait de simplifier et d'uniformiser davantsge les règles de droit et de procédure en vigueur pour l'instruction et la solution des procès engagés à l'occasion de faits qui se seraient produits sur le territoire de l'un des Etats contractants.

E. Burle.

*
* *

Camille Jullian, membre de l'Institut, *Histoire de la Gaule*, 3 vol. (I. Les invasions gauloises et la colonisation grecque. II. La Gaule indépendante. III. La conquête romaine et les premières invasions germaniques). Hachette, 1909-1910.

Ce magistral ouvrage, qui doit comporter encore trois volumes, se recommande à la fois par une richesse et une sûreté de documentation, une vigueur de synthèse, et une élégance de forme, qui rappellent beaucoup la manière d'Albert Sorel, auquel le premier tome est dédié.

Ce sont surtout les deux premiers volumes qui intéressent l'ethnographie, et je dirai même que le premier est peut-être le plus séduisant, parce qu'il s'attache principalement aux problèmes si passionnants, et encore si obscurs, des peuplements successifs de la

1. Arnaldo de Valles, *Le Congrès de Vérone* in *Revue juridique internationale de la locomotion aérienne*, juin 1910.

Gaule avant l'époque historique. On pourra ne pas être de l'avis de M. Camille Jullian sur telle question de détail [1], mais on doit reconnaître qu'il propose presque toujours les hypothèses les plus plausibles et qu'il a opéré souvent de véritables tours de force en reconstituant certaines pages d'histoire avec des bribes de documents épars çà et là.

Peut-être aurait-il pu insister davantage sur le point de vue linguistique. Les questions des noms de lieux ligures de la Gaule est capitale, et il serait intéressant de serrer de plus près les rapprochements ébauchés au t. I, pp. 112-114. Un autre problème de premier ordre — et que malheureusement nous ne pourrons peut-être jamais résoudre — est celui-ci : dans quelle mesure, au moment des guerres de César, les Gaulois avaient-ils assimilé linguistiquement les Ligures ?

J'inclinerais à croire que la fusion entre les deux peuples n'était pas complète et que les Gaulois se présentaient encore sous la forme d'une aristocratie conquérante tenant sous le joug un peuple d'esclaves et d'agriculteurs. Et ceci expliquerait la rapidité de la romanisation. Nous avons trop longtemps vécu sur la légende de la Gaule formant, avant César, un bloc celtique homogène. Ibères à part, et sans parler de l'empire grec de Marseille, M. Camille Jullian a définitivement montré comment les Alpes étaient restées ligures, comment l'ouest de la Gaule ne fut conquis — et seulement par les Belges — qu'au IIe siècle avant notre ère, comment sur la rive gauche du Rhin inférieur, les Germains occupaient tout le pays jusqu'aux Ardennes. Pourquoi faut-il qu'un sentimentalisme celtomane en France — et celtophobe en Allemagne (réplique inévitable) — ait toujours gâté les études historiques et ethnographiques de la Gaule ? M. Camille Jullian, qui ne cache pas ses préférences pour les Celtes (cf. I, 232, « une superbe espèce d'hommes »), n'y échappe peut-être pas encore entièrement [2], mais il a commencé, un des premiers, à réhabiliter les Ligures, ce grand peuple laborieux d'agriculteurs et de marins, qui reçut tous les mauvais coups des conquérants et des historiens, et qui apparaît de plus en plus comme l'élément sympathique et stable en face des tribus de pillards turbulents et indisciplinés que furent les Celtes, vantards, bavards, bravaches et ivrognes (cf. I, 294).

Linguistique et ethnographie peuvent se prêter un mutuel appui. Parfois elles se contredisent. Ainsi la méthode historique amène M. Camille Jullian à conclure que l'élément ibère fut plus faible au sud-ouest de la Gaule que vers l'est de la chaîne pyrénéenne. Au contraire les langues romanes nous montrent, par divers caractères (p. ex. par le changement de *f* initial en *h*) que l'élément ibère, en Gaule, prévalut précisément au sud-ouest. — Ailleurs, en revanche, la coïncidence des résultats obtenus par les deux méthodes est remarquable. On se souvient qu'Ascoli avait attribué à une influence ethnique celtique le changement de *u* (*ou*) en *ü* dans les langues romanes, en montrant que l'aire de ce phénomène coïncidait à peu près exactement avec le domaine occupé jadis par les Celtes. On lui objecta la conservation de l'*u* (*ou*) dans la Catalogne et le Roussillon, pays habités jadis — croyait-on — par une population fortement celtique. Or voici que M. Camille Jullian, sans songer à la théorie d'Ascoli, démontre que les Celtes, au sud de la Gaule, ont tout au plus atteint le Têt (I, 310) : c'est presque exactement — à quelques lieues près — la limite actuelle entre l'*u* (*ou*) et l'*ü*.

Le tome II constitue une remarquable monographie de la Gaule indépendante : les chap. IV-V, notamment [3], rapprochés des chap. IV (§ VII-XI) et IX (§ V) du tome II fournissent une contribution précieuse à l'histoire des religions.

Albert Dauzat.

1. A signaler quelques petites inexactitudes de géographie économique, comme la « plaine fertile » du Mont-Cenis (I, 47) qui, située à deux mille mètres d'altitude, bosselée de fondrières et coupée de ruisselets, lorsqu'elle n'est pas sous la neige, est réfractaire à toute culture et n'est fertile que pour les botanistes. Par contre, l'aridité de la côte génoise (II, 459) est fort exagérée.

2. Ainsi en acceptant les chiffres de César sur les contingents des Gaulois (le vainqueur ayant manifestement voulu augmenter l'importance de sa victoire en exagérant le nombre et la valeur des adversaires) ; en plaçant à côté d'Hannibal et de Mithridate (III, 535) le chef de barbares que fut Vercingétorix, — ce qui rend inexplicables certaines fautes énormes de tactique (III, 497).

3. Et le chap. XI, § III, funérailles (un peu succinct).

*
* *

RR. PP. Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie. De Jérusalem au Hedjaz, Médain-Saleh*. 1 vol in-4°, xv + 518 p., 228 fig. et 24 planches, Paris, Leroux, 1909.

Dans ce beau volume, les PP. Jaussen et Savignac publient les résultats de tout ordre de la mission qu'ils ont remplie, en mars-mai 1907, en partie aux frais de la *Société des Fouilles Archéologiques*. Les difficultés rencontrées ne leur ont permis d'atteindre qu'en partie le but qu'ils s'étaient proposés : c'est seulement de Médâin-Sâleh, l'ancienne Hégra, et du pays des Nabatéens dont elle est le centre, qu'ils ont pu fournir une étude complète. Mais la compétence des deux savants Dominicains — tous les ethnographes et sociologues doivent connaître le remarquable ouvrage du P. Jaussen sur *Les Coutumes des Arabes au pays de Moab* — confère une importance toute particulière au beau volume où ils exposent les résultats de leur mission. Pour permettre de s'en rendre compte, nous en donnerons un sommaire en signalant au passage tout ce qui peut intéresser particulièrement nos lecteurs.

Première partie. — *Itinéraire*, p. 1-138. I *De Jérusalem à Ma'an*. P. 3 Dolmen de tell-Matâbah : une sorte de porte colossale au milieu d'un cercle de pierres levées. — P. 9. A 3/4 de Mâ'in, la pierre debout dite *El-Hogar-el-Mansoub* avec une face dressée, une rainure centrale formant comme une ceinture et des cupules; les auteurs penchent vers une interprétation phallique; la ressemblance avec les statues-menhirs du sud de la France me frappe davantage. Dans le voisinage s'élève toute une série de dolmens du type suivant : épaisse dalle sur le sol, une autre formant plafond supportée par un cercle de grosses pierres posées l'une à côté de l'autre et non point fichées en terre. — P. 27. A Umn Soueiwîneh, plusieurs tours carrées en pierre originairement à 2 étages, probablement des tombes monumentales d'époque ammonite.

II. *Ma'an et ses environs*. P. 41. Près de Ma'an, sur un point stratégique dominant le désert, ruines romaines d'El-Hammam, probablement l'antique *Ammatha*. — P. 45. Autre camp romain à Odroh, *Adroa*.

III. *De Ma'an à Mustabgah*. P. 51. Le *Baten el Gôl*, « ventre de la fée », et ses légendes; c'est le col par lequel la route des pèlerins descend du plateau calcaire de Syrie dans les grès de l'Hedjaz. — P. 62. Autres légendes à la source de Tebouk. — P. 72. Curieuse description de la station de *Mustabgah*, en 1907 tête de la ligne de La Mecque.

IV. *De Mustabgah à Médain-Saleh*. p. 88. *Qala'at el-Mo'azzane*, un des plus forts châteaux du *derb-el-Haggo*, sa façade est ornée de têtes de bouquetins et d'antilopes. — P. 105. *Mabrack en-Nâgah* « le lieu où s'agenouilla la chamelle » rappelle la chamelle miraculeuse que le prophète Saleh y fit naître du rocher pour convertir les Tamoudéens infidèles.

V. *Médâin-Sâleh*. Les tombes rupestres, leur structure, leurs façades (celle d'un temple gréco-romain), leurs légendes. Les graffites : mains prophylactiques, hommes levant des mains énormes dans le geste d'adoration, chameaux, antilopes.

2e Partie. — *Épigraphie*, p. 139-301. I. *Inscriptions nabatéennes* : 1-40 (épitaphes avec interdiction de rouvrir la tombe pour un autre que le ou les destinataires), de la vendre, de la louer ou d'y placer des inscriptions sous peine ou de malédiction ou d'amende au dieu Dusarès (pour l'inscr. citée p. 105, les auteurs auraient dû renvoyer à Dussaud, *Les Arabes avant l'Islam*, p. 107); elles sont datées par les années régnales des rois de Nabatène au 1er siècle après, parfois le nom du sculpteur de la façade. — 40-201. Graffites, vœux et formules : « Souvenir à... » ou « Salut sur... un tel »; parfois l'indication de la profession, scribe, sculpteur-architecte.

II. *Inscr. minéennes* (1-5) et *graffites lihyanites* (6-34). Noms, souhaits, malédictions, ex-voto.

III. *Graffites tamoudéens* (1-180). Noms, saluts, invocations.

IV. *Inscr. arabes* (1-6). Dédicaces de monuments.

V. *Inscr. grecques* (1-3). Fragments de tell Ma'in.

3e partie. — *Archéologie*, p. 301-427.

I. *Les tombes à façade*. Elles se distinguent selon que leur architrave supporte ou des

créneaux (1 ou 2 rangées) ou des escaliers à cinq marches (deux demi-créneaux); à ces types assyro-phéniciens, les façades classiques à fronton triangulaire succèdent, sans doute après la conquête par Trajan (Cf. Dussaud, *Journal des Savants*, octobre 1910): à l'intérieur, chambre à peu près carrée avec fosses creusées dans le plancher et *loculi* dans les parois ; au-dessus de la porte se trouve en général l'épitaphe, ou un emblème : vase, aigle, rosace entre deux lionnes (?), masque entre deux serpents; bonnes remarques sur le symbolisme de ces figures. — II. *Monuments religieux*. Le plus caractéristique, appelé *Diwân*, consiste en une chambre rectangulaire (10 × 12 m. env.) pratiquée dans le roc avec un demi-pilastre rupestre de chaque côté de l'entrée ; le caractère religieux en est confirmé par toute une série de monuments groupés autour : petite idole, les bras levés taillée en relief dans le roc, niche rupestre avec le nom du dieu Sai-el-Qaum, autre niche avec un bétyle et un aigle, deux niches avec trois stèles, stèle du dieu A'ara, etc.; d'autres groupes, toujours creusés dans le roc, comportent des niches en façade de temple, des stèles, des bétyles, des autels; ailleurs des représentations humaines grossières, deux oiseaux affrontés dans l'attitude des Chérubins hébreux.

4e partie. — *Notes ethnographiques*, p. 442-480. Une curieuse histoire de querelle de sang entre plusieurs tribus des environs de Madaba qui venait de se passer quand les explorateurs y passèrent. — La vie à Ma'ân; la famille; toute puissance de l'autorité paternelle, adoption, mariage (les nouveaux mariés restent reclus pendant sept jours), naissance (l'enfant reçoit son nom le 8e jour) ; superstitions : pour remédier à la stérilité, se frotter contre une pierre sacrée, se laver avec de l'eau où l'on a mêlé de la terre provenant de la tombe d'un premier enfant, redresser le cadavre ; on croit qu'ainsi « la conception ne sera pas coupée » ; immoler un chevreau noir à l'endroit où la femme a enfanté pour écarter les ginns dont le plus néfaste est nommé Karîneh; le 14 de Régeb et le 14 de Saban, on immole un coq pour la rançon de l'enfant dont le front est teint avec le sang de la victime. — A Tebouk, légende du bouc qui, avec ses cornes, fait jaillir la source ; d'après une version plus orthodoxe, elle serait due à un coup de lance du prophète.

On voit assez par cet aperçu tout ce que nous apporte d'intéressant l'ouvrage des PP. Jaussen et Savignac. Ajoutons seulement qu'une abondante illustration et un excellent index permettent de se rendre compte facilement de sa richesse et espérons que les savants Dominicains seront mis en mesure de compléter cette belle exploration,

A.-J. Reinach.

*
* *

Th. G. Pinches, *Cappadocian Tablets*, 30 p., 8°. Extrait du 3e fasc. des *Annals of Archaeology and Anthropology* du *Liverpool Institute of Archaeology*, 1909.

Sous ce titre, Th. G. Pinches publie une importante étude sur les tablettes cappadociennes appartenant à l'Institut d'archéologie de Liverpool. C'est Pinches qui eut l'honneur d'attirer le premier l'attention sur ces tablettes dans les *Proceedings* de la *Biblical Society of Archaeology* de 1881.

Aux deux spécimens seuls connus alors, l'un au *British Museum*, l'autre à la *Bibliothèque Nationale*, s'ajoutèrent bientôt une dizaine de documents nouveaux étudiés à Londres par Pinches et Sayce qui y reconnurent des formes du dialecte sémitique de Babylone. La publication par W. Golénischeff en 1891 des 24 tablettes de sa collection confirma qu'on se trouvait en présence d'une langue sémitique; mais, si les caractères cunéiformes se rapprochaient surtout de ceux employés à Babylone à l'époque antérieure à Hammurabi, l'usage du système assyrien de datation et le rôle important d'Ashur ou Ashir dans les noms propres suggèrent plutôt que ces documents émanent de quelque colonie assyrienne établie en Cappadoce vers les IIIe-VIIIe s. Telle est la conclusion de Fr. Delitzsch dans le mémoire qu'il a consacré aux *Kappadokische Keilschriftlafeln* dans le t. XIV des *Abhandlungen* de l'Académie de Saxe (1893), telle aussi celle de Sayce dans un article des *Babyloniaca* de 1907 qui donnait un essai de traduction de 19 des tablettes Golénischeff, de 3 autres acquises par le même savant, et de 3 autres encore qui se trouvaient respectivement entre ses mains, entre celles de Sir W. M. Ramsay et entre celles du Père Scheil. Pinches, à son tour, tente la traduction des 23 documents qui appartiennent

à l'Institut archéologique de Liverpool : 1° Lettre de la dame Tarish-mâtum à son frère (?) Ellil-bâni relative à des réparations qu'elle a fait faire à la maison paternelle; 3° Les intérêts d'un prêt; 4° Achats divers faits pour le compte de Shum-Sim par Amur-Ishtar et Abu-shalim; 5° Contrat entre Gimil-Ishtar et Manu-ki-Ashur (?); 7° Emprunt devant 2 témoins de 8 shekels d'argent pur par Bela-azaga à rembourser à Muru (la ville de Babylonie (?), au mois Zaratu, éponymie de Gat-ina-zuin; sinon, les intérêts seront fixés par le juge; 8° Contrat d'adoption par cohabitation de l'adopté avec le fils naturel de l'adoptant; 9-12° Reçus et quittances; 13° Invitation à Hanunu retrouvée dans son enveloppe cachetée avec un cylindre au type du quadrige entre deux frises, l'une de chèvres portant chacune un oiseau sur la queue, l'autre d'hommes qui, comme celui qui conduit les chèvres et comme celui qui monte le char, paraissent vêtus d'une peau de chèvre. Ce sceau, qui est à rapprocher des cylindres du *Catalogue* de De Clercq, pl. XXVII, 284 et 286, se rapporte peut-être au mythe de Tammuz et les chèvres représenteraient les nuées qui escortent cet Hélios babylonien; 14° Contrat par lequel Pî-sa-Ana dépose 1/3 de *mana* d'argent pur que celui qui les reçoit s'engage à garder pendant 5 ans. Sinon, il payera 2 *mana* d'argent : 2 témoins et 1 garant. L'enveloppe porte 8 cachets: 3 fois celui du témoin Iti addu fils d'A-shir-shemi fils d'Amurrû (un Amorite?) qui montre une prêtresse (?) vêtue de la peau de chèvre et du bonnet à cornes, présentant le possesseur du cachet à un monstre à double face tenant le rochet d'une main et le coutelas de l'autre devant une divinité assise, barbue, portant la peau de chèvre et tenant une coupe dans la droite; 2 fois celui où la même divinité paraît assise sur un lion recevant sans doute l'hommage du 2e témoin Ishtar-balel; peut-être vaut-il mieux, en raison de son nom, réserver à ce dernier l'empreinte répétée 3 fois d'une déesse (absence de barbe) assise, drapée dans la même dépouille de chèvre et tenant de même une coupe à laquelle une prêtresse (?), vêtue de la même robe présente le possesseur du cylindre; en ce cas, le sceau précédemment décrit appartiendrait au garant Akuza qui paraît être le père du banquier Gimil-Ishtar; 15-21° Fragments de comptes; 21-2° Empreintes de cylindre en argile; sur la 1re, personnages divins montant des animaux (lion, taureau) ou paraissant voleter en l'aire; sur la 2e, personnage présentant ses hommages à une divinité assise à tunique de chèvre et chapeau à cornes; 23° Enveloppe portant plusieurs cachets où l'on remarque un taureau barbu affrontant un lion, un autre animal à bras humains, des acrobates (?) sautant parmi des taureaux, chevaux et cerfs.

Un 24e document, tablette babylonienne provenant de Telloh, est d'une écriture qui se date environ 2,700 av. J.-C.; il appartient à la catégorie des fournitures alimentaires faites à des agents et fonctionnaires de l'État. — Par cette rapide analyse, on voit que ces documents sont aussi intéressants pour l'histoire religieuse et sociale que par le problème qu'ils posent de la pénétration assyro-babylonienne en Cappadoce.

A.-J. Reinach.

L'Imprimeur-Gérant : Ulysse Rouchon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

LES RÉSURRECTIONS D'ENFANTS MORTS-NÉS

ET LES SANCTUAIRES A « RÉPIT »

Par Pierre Saintyves (Paris).

Les enfants qui meurent sans recevoir le baptême ne peuvent aller au ciel. N'ayant pas commis de péchés personnels, ils ne sont pas soumis aux peines sensibles, ils ne brûlent pas dans le purgatoire ou dans l'enfer; mais ils vont dans les limbes. La perspective n'en est pas moins douloureuse et tragique; ils y subissent, en effet, la peine essentielle de l'enfer, qui est l'éternelle privation de la vue de Dieu. Voués par le péché originel au dam éternel, les morts-nés sont au sens propre du mot des damnés.

Cette pensée devait être singulièrement cruelle aux cœurs d'un père et d'une mère déjà meurtris par la mort de leur enfant et la ruine de toutes les espérances qu'ils avaient pu mettre en lui. Pour les esprits portés au rationalisme, ce fut chez beaucoup un germe d'incrédulité prodigieusement vivace. Pour ceux chez qui la foi, maîtresse de l'esprit et de l'être pensant tout entier maintenait son souverain empire, la révolte du cœur sut créer une espérance nouvelle, un miracle de tendresse. Ils l'obtinrent des saints et surtout de la Vierge, la mère douloureuse, dont le fils fut crucifié. Certes ils eussent souhaité que l'enfant revint à la vie et prit la place qu'on lui destinait au foyer; mais ce regret était presque entièrement noyé dans l'effroi du dam possible et ce n'était pas cela qu'ils demandaient. Brisés, frappés, foudroyés, ils portaient à quelque sanctuaire vénéré le petit cadavre; priant avec angoisse : Rendez, disait-il, rendez à notre enfant quelques instants de vie, pour que l'on puise le baptiser; ouvrez-lui la porte des cieux. Et souvent le saint ou la Vierge se sont laissés toucher. Les registres paroissiaux ont consigné ces résurrections par centaines et par milliers, attestant du même coup la puissance de la foi et la force de l'amour paternel, dans l'invention d'un miracle qui suscite encore notre émotion attendrie.

Nombreux sont les saints qui ont opéré de semblables merveilles : saint Étienne [1], sainte Cunégonde, saint Léonce, sainte Rosalie, saint Thomas de Villeneuve, saint Thomas d'Aquin, saint Viventius [2], saint Edme [3] auraient ressuscité des enfants morts-nés.

Saint Claude dont la vie est emplie de miracles et spécialement de résurrections ne pouvait manquer de s'intéresser aux enfants morts sans baptême. Les Bollandistes citent trois résurrections de ce genre d'après l'enquête très consciencieuse de Pierre François Chifflet, l'un des magistrats les plus érudits de l'antique Besançon [4]. L'un d'eux eut lieu à Buxy (arrondissement de Chalon-sur-Saône) en l'année 1466. Au commencement de juin, l'épouse de Jacques de Lerna mit au

1. Evod, *Mirac. S. Steph.*, c. xv.

2. A. SS., Mart. 3. *Vita S. Cunegund.* C. IV, nº 20; Sept. 15, *De S. Leontio*, § 9; Sept. 4, *De S. Rosalia*, § 33, n. 342; Sept. 18. *Mir. S. Thomae*, § 3, nº 25; Mart. 7, *Mirac. S. Thomae*, p. III. nº 86; Janv. 13. *Act. S. Vincent*, p. 807.

3. Masse, *Vie de S. Edme*, p. 7.

4. A. SS. Junii I, 665-666.

monde un enfant abortif. Ce petit corps fut transporté dans une chapelle voisine dédiée à sainte Catherine et y demeura tout un jour sans donner signe de vie. Le lendemain, le père averti de la proximité de la fête de saint Claude, se reprit à espérer. Il fit vœu de se rendre à la basilique de saint Claude demi-nu et en ne se nourrissant que de pain et d'eau, si le pauvre abortif pouvait retrouver quelques minutes de vie, pour recevoir le baptême. Lorsque arriva le moment de l'élévation, l'enfant commença à « vagir » et à donner des signes indubitables de vie; puis le baptême reçu, s'envola vers les cieux [1]. Saint Claude était un thaumaturge à récidives et l'on pouvait s'adresser à lui avec confiance, mais surtout au jour de sa fête.

Saint Gilbert, abbé de Neufontaines, est encore invoqué aujourd'hui pour la même faveur; mais le moment de la supplique ne semble pas avoir d'importance [2].

« Il y avait à Tonon, au fauxbourg de Saint-Ber, une femme obstinée en l'hérésie de Calvin, laquelle avait eu les jours passez un enfant de son mary. Comme l'on differait de le porter au baptesme, il arriva qu'il mourut sans l'avoir receu; dequoy ceste mere extremement affligée se fondoit en larmes, et remplissoit toute la maison de lamentations. Toutesfois, voyant qu'il n'y avait point de remède, elle se resoulut d'aller trouver le sieur Pierre Bouverat, prestre, à fin d'avoir une place au cemetière pour son enfant. En chemin elle rencontra l'homme apostolique (saint François de Sales), qui avait beaucoup travaillé pour la convertir; elle se jetta à ses pieds, renouvellant ses pleurs, et s'escria : « O mon Père! je me rendray catholique, si vous faites par vos prières que mon enfant vive, à fin qu'il puisse estre baptizé ». Alors le bienheureux François fleschit les genoux, et pria Dieu sur la foy de ceste femme; et à la mesme heure l'enfant retourna en vie. Ses parens en rendirent graces à Dieu, et le portèrent à baptesme, depuis lequel il vescut encore deux jours [3] ».

C'est en souvenir de ce miracle que l'on porte encore les enfants morts-nés en l'église de la Visitation d'Annecy.

Mais ce miracle fut surtout le miracle de la Vierge. Celle qui donna son fils pour racheter le monde, devait souvent se laisser émouvoir par les supplications de ceux qui lui demandaient le salut de ces petits innocents. Aussi bien, ne prétendons-nous pas énumérer tous les sanctuaires où Marie opéra de semblables rénovations.

Je suis persuadé que l'on en trouverait bon nombre dans l'ouest et le centre de la France. Notre-Dame de Secourance à Dol en Bretagne, Notre-Dame de Pontoise dans l'Ile de France, Noter-Dame de Pontigny au monastère de Saint-Edmond de Pontigny, dans l'ancien diocèse d'Auxerre, ont rendu la vie à nombre d'enfants morts sans baptême.

Mais j'ai dû limiter mon enquête à l'est de la France qui paraît d'ailleurs la véritable région du miracle. La Franche-Comté, la Savoie et la Bourgogne furent des provinces privilégiées pour les résurrections d'enfants. Cependant la Belgique, la Flandre et la Picardie, la Lorraine, qui eurent forcément d'étroites et nombreuses relations avec la Bourgogne, peuvent déjà nous fournir maints exemples.

Notre-Dame d'Alsemberg en Brabant aurait ressuscité pendant plusieurs heures un enfant enterré depuis cinquante-quatre heures [4]. Notre-Dame des Halles, la grande thaumaturge de la Belgique, l'an 1419 donna la vie à un enfant mort-né que

1. A. SS. Junii I, 666.

2. F. Pérot, *Le Folklore en Bourbonnais*. P. 1908, in-18, p. 70. — L. Broc de Segange, *Les Saints patrons des corporations et protecteurs spécialement invoqués dans la maladie*, Paris, Bloud et Barral, s. d. (1887), in-8°, I, 441.

3. Sales (Ch. Aug. de), *Hist. du Bienheureux François de Sales*, Paris, 1870, in-8°, I, 202.

4. G. Gumppenberg, *Atlantus Marianus*, XII, 213.

l'on avait enterré trois jours auparavant [1]. L'année 1428, elle rendit le mouvement à un autre enfant mort-né, enterré depuis quinze jours, qui ayant vécu cinq heures après avoir reçu le baptême, se fondit peu à peu comme une pelotte de neige, en présence de soixante et dix personnes [2]. N.-D. de Foy, à Gravelines, l'an 1624, ressuscite un enfant mort-né [3].

Mais c'est surtout en France que nous voyons se multiplier ces miracles de la Vierge. A six kilomètres nord-est d'Hazebrouck, Notre-Dame de Caestre (Nord) aurait ressuscité neuf enfants mort-nés, de l'année 1494 à l'année 1496. L'un de ces miracles est particulièrement remarquable. Le 4 septembre 1496, une femme ayant accouché d'un enfant mort-né, on porta le petit cadavre à l'autel d'une madone célèbre par ces miracles, il y resta tout un jour ; le lendemain on le porta à l'autel de Caestre ; enfin n'ayant rien obtenu, on le mit en terre, où il demeura trois jours entiers. Le père de cette enfant étant survenu, et ayant appris qu'il était enseveli, le fit retirer du cercueil et le reporta de nouveau à l'autel de la Bienheureuse Vierge-Marie. Aussitôt le cadavre donna des signes manifestes de vie, il remua la main et replia un pied tandis qu'on lui administrait le baptême. Aussitôt après, la vie disparut et on le remit dans son cercueil [4].

Notre-Dame de Grâces, dans l'abbaye de Saint-Sauve à Montreuil sur la mer, redonnait la vie aux enfants morts-nés [5]. A deux lieues du Hâvre de Grâce proche la petite ville de Harfleur existe une chapelle dédiée à Notre-Dame de la Consolation. On y vit longtemps, deux enfants d'argent qui y avaient été placés en mémoire de deux enfants morts-nés rendus quelques instants à la vie [6].

Notre-Dame de Boulogne se chargeait jadis de ressusciter les enfants morts-nés sans baptême. On cite le cas de l'enfant d'Isabelle Mennin, femme de Jacques Briffault, qui aurait été rappelée à la vie en 1632 [7].

En Picardie on donnait le nom de *répits*, aux chapelles qui étaient censées jouir de ce privilège miraculeux [8]. La coutume d'y porter les enfants morts-nés dut être assez générale puisque nous voyons un synode d'Amiens l'interdire en 1697 [9].

Au canton de Bayon (arrondissement de Lunéville), était autrefois *Notre-Dame des Aviots* ou *des rendus à la vie*. Ce sanctuaire fort ancien, puisqu'il est mentionné dans une charte de Pibon, évêque de Toul (1070-1107) fut détruit en 1793 et la statue qu'on y vénérait transférée à l'église paroissiale de Barbouville. Cette église ne sut pas l'apprécier; après l'avoir laissée longtemps sans honneur à la sacristie, d'où on la transportait parfois chez les femmes en couches, elle la vendit vers 1830 pour une somme minime [10].

Notre-Dame de Bonne Nouvelle dans l'église de Saint-Georges à Nancy, opéra, par la grâce de Dieu, plusieurs résurrections d'enfants morts-nés [11]. Notre-Dame de

1. Justi Lipsii, *Diva Virgo Hallensis*, cap. 19.
2. Justi Lipsii, *Ibid.*, ch. xxi.
3. *Hist. Dominae Foyensis Gravel*, cité par J. Le Marchant, *Le Livre des miracles de N.-D. de Chartres*. Chartres, 1855, in-8°, p. xxix du *Calendrier Historial*.
4. G. Gumppenberg, *Atlantus Marianus*, cité par J. B. Bagatta, *Admiranda Orbis Christiani* 1693, in-fol., II, 93.
5. *Cronic. S. Salvi* cité par J. Le Marchant, *Le Livre des Miracles de N.-D. de Chartres*. Chartres, 1855, in-8°, p. v du *Calendrier Historial*.
6. J. Le Marchant, *Le Livre des Miracles de N.-D. de Chartres*. Chartres, 1855, in-8°, p. xlvi du *Calendrier Historial*.
7. Witkowski, *L'art profane à l'Église (France)*, p. 1909, in-8°, p. 322, note 1.
8. Abbé Corblet, *Histoire du Sacrement du Baptême*, p. 1881, in-8°, I, 423.
9. Abbé J. Corblet, *Loc. laud.*, I, 424.
10. [Hamon], *N.-D. de France*, VI, 57.
11. [Hamon] *N.-D. de France ou Hist. du Culte de la Sainte-Vierge en France*, P. Plon, 1866, in-8°, VI, 24.

Pallou à Arnaville, non loin de Toul, a maintes fois obtenu la même faveur [1]. On connaît la célébrité de la vierge de Benoîte-Vaux, dans l'arrondissement de Verdun. Elle ressuscita souvent les enfants morts-nés sans baptême. Dans les enquêtes canoniques de 1644 et 1659 on en relève treize cas [2]. L'usage de porter ainsi les morts-nés, aux sanctuaires de la Vierge Marie, était assez répandu dans cette région, pour avoir été interdit par les statuts du diocèse de Toul en 1658 [3].

On trouve également des *répits* en Suisse. A Notre-Dame de la Colline ou du Bourdillon, à Fribourg, il se faisait beaucoup de miracles en faveur des enfants morts nés; l'abbaye bénédictine de Moury ou Muri possédait une chapelle de la Vierge où l'on apportait ces petits innocents; on les portait également à l'image de Notre-Dame qui se voyait en l'église des Augustins de Genève.

Mais arrivons aux provinces françaises : Savoie [4], Bresse et Bugey, Duché et Comté de Bourgogne.

« La chapelle de Notre-Dame de Pitié, destinée à rappeler les douleurs de la Mère de Dieu, était la plus vénérée de toutes les chapelles de la cathédrale de Moutiers. Dans le procès-verbal d'une visite de la métropole, faite le 28 juin 1773, Mgr de Sainte-Agnès, archevêque de Tarentaise, dit que la chapelle de Notre-Dame de Pitié était *célèbre par les miracles qui s'y opéraient* [5]. La mère des douleurs aimait à y compatir aux angoisses des mères désolées. Des documents authentiques attestent que des enfants morts-nés, présentés à l'autel de Notre-Dame des Grâces (N.-D. de Pitié fut ainsi appelée, à la suite des nombreuses faveurs, dont elle combla les pèlerins) donnèrent plusieurs fois des signes manifestes de vie et purent recevoir le baptême [6], [7]. »

Notre-Dame de Mont-Provent, à Châtillon sur Cluses (Haute-Savoie), a sauvé plusieurs enfants de la peine du dam [8]. On a des détails au sujet de deux de ces miracles, dont l'un eut lieu en 1820 en faveur d'un enfant de Jean Claude Richard, habitant à Lestelley, hameau de Samoens. « La seconde résurrection est plus récente; le 29 du mois de mai 1863, à Passy, hameau de Sixt, Biord Fanchette, femme de Raymond Barthélemy, donnait naissance à une petite fille pleine de vie. Le baptême fut fixé au lendemain. Le 30 au matin, on trouva l'enfant morte. La désolation des parents fut grande. Barthélemy se décida à porter sa fille à la chapelle de Notre-Dame de Provent, située à 20 kilomètres. Il cache le petit corps dans un panier et accompagné de Richard Gertrude, âgée de 48 ans, et de Richard Pernette qui en avait 43, il exécuta son pèlerinage. On s'arrête un instant à la chapelle de Notre-Dame des Grâces, sanctuaire très vénéré à Sixt, *pour avertir la Sainte-Vierge du miracle qu'on allait lui demander et invoquer sa protection*. Quelle foi touchante! Arrivé à Notre-Dame de Provent vers 9 heures du matin, on déposa le panier ouvert sur le marchepied de l'autel; de chaque côté on alluma un cierge, et on se mit aussitôt en prières. Gertrude avait apporté une fiole d'eau bénite qu'elle

1. [Hamon], *N.-D. de France*, VI, 49.

2. [Hamon], *N.-D. de France*, VI, 93.

3. « Défense à tous prêtres de baptiser les enfants morts-nés, à peine de suspension, et aux ermites, à peine d'expulsion de leur ermitage et des censures ecclésiastiques. » J. B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements*, 3me éd. Paris, 1712, in-12, II, 64.

4. Que M. Van Gennep veuille bien recevoir ici mes remerciements pour les documents savoyards qu'il a eu l'obligeance de me communiquer.

5. *Archives de l'évêché de Tarentaise.*

6. Registres des naissances et baptêmes des paroisses des Avanchers, 2 mai 1667 et de Saint-Marcel, 19 avril 1726.

7. Abbé F. Grobel, *Notre-Dame de Savoie*, Annecy, 1860, in-8°, p. 53 et 55, A. Ravérat, *Savoie*, Lyon, 1872, in-8°, p. 387. Ce dernier auteur signale également comme sanctuaires à résurrection Notre-Dame de Briançon près Moutiers, *ibid.*, p. 374.

8. Abbé F. Grobel, *Notre-Dame de Savoie*, Annecy, 1860, in-8°, p. 394.

tenait à la main afin de pouvoir, au moindre signe de vie, baptiser l'enfant. On priait avec ferveur depuis une demi-heure, quand tout à coup, les couleurs revinrent au visage de la petite fille, un peu d'écume sortit de sa bouche et à plusieurs reprises elle secoua la tête. Gertrude, les larmes aux yeux, la baptisa sous le nom de Marie-Clémentine. Le baptême était à peine conféré que l'enfant expirait. Au même instant, phénomène qui frappa vivement les témoins, les deux cierges, à demi consumés, s'éteignirent brusquement d'eux-mêmes. L'enfant fut inhumée par M. le Curé Greffier au cimetière béni de Sixt. Nous tenons ce récit de M. le Curé actuel de Sixt, de plusieurs autres personnes et surtout de M. Barthélemy Raymond, père de l'enfant et témoin oculaire du fait [1]. »

Pilot de Thorey écrivait : « Nous connaissons, dans le diocèse de Jean de Maurienne, à Montaimont, près de la Chambre, une chapelle sur une élévation jouissant, dit-on, de la même faveur. Les enfants qu'on y apporte ne tardent pas à y donner quelques signes de vie. Les uns saignent du nez, les autres bougent un bras ou la jambe, durant ces quelques instants on leur administrait l'eau du baptême. » [2].

Au canton d'Hauteville (diocèse de Belley) nous trouvons encore Notre-Dame de Mazières [3]. A Seyssel, même diocèse, au milieu du Rhône, s'élevait jadis sur un pilier du pont, une chapelle de la Vierge, connue sous le nom de Notre-Dame du Rhône. Cette chapelle était célèbre par ses miracles et surtout par ses résurrections d'enfants morts-nés [4].

Avant d'arriver aux deux Bourgognes notons cependant l'existence de quelques *répits* en Dauphiné et en Provence.

Une chapelle située à Piliers (Hautes-Alpes) dédiée à la Sainte Vierge sous le nom de *Notre-Dame de Faisces*, c'est-à-dire des langes (*fasciae*), était autrefois un lieu de pèlerinage où l'on portait les enfants morts sans baptême [5]. Il dut y avoir bien d'autres sanctuaires analogues dans cette région, car nous voyons les statuts synodaux de Grenoble interdire cette coutume en 1690.

Notre-Dame de la Vie à Vénasque (de Provence) a souvent rendu la vie aux enfants morts-nés [6]. « La chapelle de Notre-Dame de Nazareth. autrement dite Notre-Dame la Brune, parce que l'image est d'une couleur olivâtre, qui est au village du Barroux (près Carpentras) est vénérable tant à cause de son ancienneté que des grandes merveilles qui s'y opèrent tous les jours.

« Il est souvent arrivé que les enfants morts-nés y ont recouvré la vie, ou du moins y ont donné des signes de vie suffisant pour recevoir, avec le baptême, l'héritage des enfants de Dieu » [7].

La Franche-Comté fut un lieu d'élection pour ces sortes de miracles. Au canton d'Orgelet, vous trouvez Notre-Dame de Bletterans invoquée sous le nom de Notre-Dame de Délivrance. Nombre d'enfants morts-nés y ont recouvert la vie [8]. Autour de l'ancienne chapelle de Notre-Dame de Bletterans, l'existence d'un cimetière

1. Abbé H. Feige, *Sanctuaire de N.-D. de Mont Provent à Châtillon-sur-Cluses* (Haute-Savoie). Annecy, 1894, in-12, p. 19-21.

2. Pilot de Thorey, *Usages, fêtes et coutumes existant ou ayant existé en Dauphiné*. Grenoble, Drevet, s. d., in-8°, p. 439.

3. [Hamon], *Notre-Dame de France*, VI, 240.

4. [Hamon], *Notre-Dame de France*, VI, 240. La chapelle a disparu ; elle a été remplacée en 1856 par une statue de la Vierge Immaculée.

5. J.-J. A. Pilot de Thorey, *Usages, fêtes et coutumes existant ou ayant existé en Dauphiné*. Grenoble, Drevet, s. d., in-8°, p. 158.

6. Poiré, *Triple Couronne de la Mère de Dieu*, n° 39.

7. P. F. Hilarion Tissot, *L'Éclaireur du Midi*, Bagnols, 1842, in-12, p. 307-308.

8. [Hamon], *Notre-Dame de France*, VI, 481.

pour les petits enfants y témoignait de l'affluence des solliciteurs [1]. Notre-Dame La Blanche à Faverney (Doubs) ne fut pas moins accueillante. « En moins de vingt-cinq ans, au XVIe siècle, un registre authentique et détaillé, conservé aux archives de la Haute-Saône, mentionne 489 enfants morts-nés qui, apportés aux pieds de la miraculeuse image, donnèrent des signes de vie et reçurent le baptême. Le registre donne les noms et domiciles des parents, venus quelques-uns de distances considérables [2].

Ces témoignages suffisent pour établir combien la coutume de porter les enfants morts sans baptême à certains autels de la Vierge y fut répandue. Les assemblées synodales de Besançon interdirent à plusieurs reprises (1592 et 1656) une pratique que les évêques et la majorité des prêtres, considéraient comme superstitieuse [3].

Plusieurs sanctuaires de l'ancien diocèse de Langres étaient connus par leurs résurrections d'enfants morts-nés [4]. Sous Philippe de Vienne, évêque de Langres, le Synode de 1452 interdit cette pratique.

Nous croyons devoir donner intégralement cette pièce remarquable tant par sa date (1452) que par les idées qu'elle exprime.

Ex Statutis Synodalibus Guidonis Episcopi Lingonensis editis anno 1479
Contra Baptismum abortivorum.

Constitutionem Domini Philippi nostri praedecessoris renovantes damnamus et penitus reprobamus abusum illum, quo passim et indifferenter temporibus retroactis fuerunt infantuli ex utero matrum suarum suffocati, qui vulgariter dicuntur mortui-nati, quorum etiam aliqui fuerunt ad ecclesiam delati, certis diebus ac noctibus coram imaginibus Sanctorum appositi, a principio frigidi et tamquam baculus rigidi, sed per ignem carborum, et quandoque cereorum et lampadum accensorum molles effecti, in quibus color rubeus ad tempus et sanguis fluens a naribus apparuit, quorum etiam aliqui sudare super orificio stomachi visi sunt et venas temporales et frontis, ac circa collum aliquantis permovere, alterum oculorum aperire et claudere, flatum a naribus calidum emittere, a quo plumae naso appositae assufflantur, perfusi sacri Baptismatis unda, et de post in coemeteriis Ecclesiasticis fuerunt tumulati. Hos igitur et similes abusus de cetero sub excommunicationis poena et emendae arbitrariae per nostram civitatem et diocesim districtius fieri prohibemus, inhibentes ne Sacramentum aliquibus conferatur, nec etiam in Ecclesiastico cœmeterio tumulentur aliqui, quos verisimiliter constiteris vita naturali aut miraculosa coruisse. Et quia sunt quaedam mulieres se de praemissis

1. P. A. Pidoux, *Vie des Saints de Franche-Comté*, Lons-le-Saunier, 1909, in-12, IV, 71-72.

2. P. A. Pidoux, *loc. cit.*, IV, 58.

3. « In plerisque locis nostrae Dioecesis (ut accepimus) *Sacerdotes quidam* male docti baptisare praesumunt infantes mortuos ab utero matris : quos quaedam vitulae mulieres ebriosae et modicae conscientiae, in Ecclesiis per duas, tres vel plures dies observant, et postea testificantur signa vitae in eis apparuisse, et posthoc in loco religioso et sacro sepeliunt : cum praemissa (si vera essent) miraculosa deberent merito dici. Ad quorum approbationem major indagatio et verificatio requiritur quam sit testimonium vetularum (On voit que l'évêque de Besançon fait peu de cas du témoignage des vieilles femmes). Cum igitur cum fidelibus nonnisi fideles sepeliantur, ideone talia de cetero fiant, sine nostra, aut vicarii nostri generalis, sui officialis licentia, omnino prohibemus. » *Tit.*, XI, *Stat.*, 4, *Novæ Collectionis*, an. 1680.

4. On cite la résurrection d'un enfant mort-né à Notre-Dame du Chemin. [Hamon], *Notre-Dame de France*, VI, 391; on pourrait citer des miracles analogues, dans maints autres sanctuaires de la même région. Il existait même de véritables *répits*; tels, Notre-Dame de Saint-Benigne à Dijon, et Notre-Dame de Laus dans le même diocèse. Abbé Corblet, *Histoire dogm. lit. et arch. du sacrement du Baptême.* Paris, Bruxelles, 1881, in-8°, I, 423.

abusibus propter quaestum intromittentes, ipsis hoc facere de cetero prohibemus ; prohibemus que omnibus, ne tales mulieres ad talia de cetero in suis Ecclesiis recipiant seu admittant.

Extrait des Statuts synodaux de Gui [1], *évêque de Langres, publiés l'an 1479 contre le Baptême accordés aux Enfants abortifs.*

Renouvelant la Constitution de Philippe notre prédécesseur, nous condamnons et détestons en toutes manières l'abus introduit depuis quelque temps, qui consiste en ce que des enfants ayant été suffoqués en venant au monde tels que sont ceux qu'on appelle communément morts-nés, on les apporte d'ordinaire indifféremment à l'Église, où on les expose pendant un certain nombre de jours et de nuits devant les images des Saints. Ces enfants étant au commencement froids et roides comme un bâton, il arrive qu'on leur confère le saint Baptême et qu'on leur accorde la sépulture ecclésiastique sous prétexte qu'amollis par le feu de quelques charbons, et quelquefois même des cierges et des lampes allumées, ils reprennent pour un temps une couleur vermeille, le sang coule des narines, l'orifice de leur estomac paraît en sueur, les veines de leurs tempes, de leur front et celles d'autour de leur cou ont quelque mouvement ; ils ouvrent et ferment un de leurs yeux, et jettent même quelques soupirs assez forts pour souffler les plumes qu'on leur met sous le nez. Pour réprimer un tel abus, Nous défendons très étroitement, sous peine d'excommunication et d'amende arbitraire, de le réitérer dans notre ville et dans tout notre diocèse, ordonnant qu'on ne confère point le sacrement de Baptême, ni la sépulture ecclésiastique à des enfants qu'on saura être sans vie naturelle ou miraculeuse, Et d'autant qu'il y a des femmes que le désir du gain engage dans de tels abus, Nous leur défendons de continuer dans la suite, et défendons à toutes personnes, de recevoir dorénavant lesdites femmes pour de pareilles choses dans leurs Églises [2],

Est-ce à dire que l'explication du miracle fournie par les statuts langrois suffise à rendre compte de tous les cas connus ? Je ne le pense pas. Il faut accorder une part à la suggestion expectante et à la suggestion collective, qui ne manquaient pas d'exagérer les moindres phénomènes et de voir, dans les moindres actions mécaniques de ces petits corps en décomposition, les mouvements de la vie. Bien plus, pour certains d'entre eux, il est non moins évident que les récits des témoins ont été agrémentés et embellis volontairement quant aux circonstances les plus extraordinaires : tel est le cas des ressuscités qui ont parlé ou qui ont donné des signes de vie durant plusieurs heures.

Enfin nous pouvons nous demander si l'imposture et les manœuvres frauduleuses ne jouèrent jamais aucun rôle. Pour ma part je ne saurais admettre l'explication de tel voltairien qui écrivait au sujet de ces sortes de résurrections : « C'était par le moyen d'une machine qui faisait enfler leurs cadavres, et même quand on leur passait une plume sur les lèvres ; elles paraissaient se mouvoir par le moyen d'un feu caché et d'une chaleur artificielle par laquelle on échauffait un corps mort » [3]. Je préférerais m'en tenir aux explications du synode de Langres.

Mais quand on réfléchit que tous ceux qui vivaient d'un sanctuaire à *répit* avaient intérêt à multiplier le miracle et qu'il y avait tout un monde d'ermites, de sages-femmes et de sacristains qui n'eussent pas, ou qui eussent fort mal vécu sans

1. Gui Bernard, évêque de Langres, conseiller de Charles VII et chancelier de l'Ordre de Saint-Michel.

2. [Dom Martillon], *Dissertation sur le Culte des Saints Inconnus*. Paris, Musier, 1698, in-18, p. 61-63.

3. [D'Holbach], *Recherches sur les miracles*, Londres, in-12, p. 86-87.

le miracle, on a bien le droit de penser que la fraude dut parfois y jouer son bout de rôle. Certains monastères y trouvaient d'ailleurs une source fort sérieuse de revenus.

Gabriel d'Emiliane qui nous a donné une très curieuse relation de voyage à travers les couvents, les miracles et les reliques, nous a laissé des détails fort édifiants à cet égard.

« Le Chanoine qui nous montrait les reliques de la Sainte-Chapelle de Dijon, nous dit que dans l'abbaye de Saint-Bénigne de la même ville, il se faisait presque tous les jours des miracles, à un Autel de la Vierge, où les enfans morts-nés étaient portés, et recevaient pour quelques moments la vie jusqu'à ce qu'ils eussent reçu le Baptême. Ceci était estimé un très grand bonheur pour eux, puisque dans l'opinion de l'Église romaine, les enfants qui meurent de la sorte ne pouvaient point être sauvés par la foi des parents, mais descendaient dans un lieu ténébreux qu'ils appellent les Limbes, qui est fait exprès pour eux..... Il n'y a point sans doute de pères et de mères si dénaturés qui voulussent épargner leur argent et faire dire des messes et des prières pour retirer leur enfant d'un état si déplorable ; et c'est le métier que faisaient les bons religieux de cette Abbaye. Nous allâmes vers les dix heures du matin à cette église, où était la miraculeuse image de la Vierge appelée communément la petite Notre-Dame de Saint-Bénigne, et nous y vîmes deux enfants morts-nés qui étaient depuis deux jours tout livides et noirs, et presque tout corrompus. Les parents qui étaient des meilleures familles de Dijon avaient pendant ces deux jours-là fait célébrer dans cette église plus de deux cents messes à un écu pièce, pour obtenir de Dieu, par l'intercession de cette statue, et par les prières de ces religieux, autant de vie qu'il serait nécessaire, à ces pauvres enfants pour recevoir le saint Baptême. Les moines de cette abbaye auraient volontiers retardé encore un jour, pour leur redonner la vie; mais l'infection commençait à devenir si grande qu'il était presqu'impossible de demeurer dans l'Église. Ainsi nous nous trouvâmes à temps pour en voir l'exécution. Vers Midy qui était le temps de la dernière messe, un jeune religieux qui la servait, allant pour porter le livre du côté de l'Évangile, heurta de son bras, soit qu'il le fit exprès ou par inadvertance, la table de l'autel sur lequel étaient les deux enfants morts-nés ; ce qui les fit remuer. Le Prêtre qui disait la messe, et qui apparemment savait l'heure et le moment, s'en aperçut et interrompant sur l'heure les Sacrés Mystères, il prononçà à haute voix les paroles baptismales sur les enfants, *je vous baptise*, etc., Leur jetant en même temps sur le corps, l'eau dont il s'était lavé les mains. Au même instant un grand bruit s'éleva dans l'Église, le peuple se mettant à crier miracle. Mes propres yeux ne pouvaient pas me démentir de ce que j'avais vu, et j'aurais entrepris de tout mon cœur de désabuser ce peuple, si je n'eusse su combien il est dangereux de s'opposer à une populace aveuglée, conduite et entretenue dans l'erreur par des prêtres ou des moines, qui n'ayant point d'autre Dieu que leur intérêt, l'auraient excitée, sous prétexte d'hérésie ou d'incrédulité, à me mettre en pièces. Je ne laissai pas néanmoins d'en dire un mot en particulier à quelques personnes qui avaient été présentes à cette action et qui m'avouèrent qu'ils avaient vu la même chose que moi » [1].

Au reste, il serait malséant d'insister sur ces misères humaines. L'histoire de ce miracle nous offre un intérêt d'un autre genre et de bien autre portée. Nous avons vu l'église de France dans les XVe, XVIe et XVIIe siècles condamner cette pratique superstitieuse, par la voix de ses synodes, et il serait facile de montrer que ces condamnations ne restèrent pas sans effet, mais endiguèrent la pratique popu-

1. [Gabriel d'Émiliane], *Histoire des tromperies etc.* Rotterdam chez Abraham Acher, 1693, in-12, t. I, p. 17-22.

laire et réfrénèrent une trop facile crédulité en matière de miracle. L'influence romaine a depuis lors tout changé, Le curé de Saint-Sulpice, publiant, vers 1860, son grand ouvrage sur *Notre-Dame de France ou Histoire du Culte de la Sainte Vierge en France*, ne manqua jamais dans sa revue des sanctuaires de Marie, de signaler cette sorte de miracles, et de les proposer à l'admiration des fidèles.

Dans les statuts synodaux de l'archidiocèse de Lyon, publiés en français par les soins de l'archevêque en 1557, nous lisons : « Il y a quelques simples femmes, lesquelles apportent à l'église quelques avortons, *les gardent là pour quelques jours*, pour savoir si miraculeusement leur aparaîtra quelque signe ou déclaration de sentiment et de vie, voulans par quelque effusion de sang, ou autrement, induire le curé ou vicaire de les batizer, ce que nous leur défendons expressément de faire cy-après, pour être indigne d'un tel sacrement » [1].

Évidemment cette défense dut avoir un écho dans les diocèses suffragants de la même province. Mais aujourd'hui, nous voyons les mêmes pratiques continuer sous l'œil bienveillant de l'autorité diocésaine. Notre-Dame de Romay, près Paray-le-Monial, fut célèbre jadis par ses résurrections d'enfants mort-nés. Le curé de la paroisse écrivait au curé de Saint-Sulpice en 1865 : « De nos jours encore, on porte à Romay les enfants morts sans baptême; et tant de témoignages attestent que ces enfants donnent des signes de vie suffisants pour qu'on puisse les baptiser, qu'il n'est guère possible de douter de la réalité du miracle ; ce qui ne contribue pas peu à la pieuse célébrité de ce sanctuaire » [2]. Enfin, au témoignage d'un folkloriste consciencieux, M. Pérot, nous savons que cette coutume continuait encore en 1908 [3].

Même chose à Notre-Dame de Noyer, de Cuiseaux, dont l'archiprêtre actuel [4], au mépris des anciennes défenses synodales et des interdictions ecclésiastiques [5] fait l'apologie des miracles et par suite de la coutume prohibée [6].

Au reste l'histoire de ce sanctuaire vaut qu'on s'y arrête :

« Un acte d'amodiation des offrandes faites aux diverses églises et chapelles de Cuiseaux (1548) porte que « les amodiateurs ne devront faire aucune exaction aux venans en voyage (pèlerinage) dans la dite chapelle de Notre-Dame ou qui apporteront enfans mors nez, ni permettre faire abbus, ni aussi demandé sépulture des dits enfans sur peine de parjure et d'en prendre action à l'encontre d'eulx, ce qu'ils promettent et jurent ; les queuls retenans amodiateurs ne recouvreront de ceux qui apporteront enfans mors nez en la dite chapelle sinon pour chacune chandoille qu'ils fourniront pour les dits enfans, ung denier deux blans pour la certification si la demandent et quatre blans pour la messe si l'on la fait célébrer, et non aultre chouse, à peine d'en être pugnys, lesqueuls retenans se prendront garde aux salaires que prend la bonne femme (la sage-femme) affin qu'ils ne soient excessifs ; laquelle bonne femme les dits retenans ne pourront porter ni échanger sans le consentement du chappitre [7]. »

Il est donc incontestable que la coutume en question était en pleine vigueur à Cuiseaux vers le milieu du XVIe siècle ; mais c'est précisément vers ce même temps que se multiplièrent les défenses synodales. Un silence se fait, la pratique sans

1. J. B. Thiers, *Traité des Superstitions qui regardent les sacrements*, p. 1712, in-12, II, 63.
2. [Hamon], *Notre-Dame de France*, VI, 339-340.
3. F. Pérot, *Folk-lore du Bourbonnais*. P. Leroux, 1908, in-18, p. 55 et 70.
4. A. Brenot, *Notre-Dame de Noyer, son culte, ses bienfaits*, Lons-le-Saunier, Rubat, du Mérac 1908, in-12, ch. XIV, p. 130-147.
5. Cette pratique aurait même été condamnée par la Congrégation du Saint Office, cf. Abbé J. Corblet, *Histoire dogm. litur. et archéol. du sacrement du Baptême*. Paris, Bruxelles, 1881, grand in-8°, I, 423; mais je n'ai pu retrouver le texte de cette condamnation.
6. A. Brenot, *Notre-Dame de Noyer*, p. 142-147.
7. A. Brenot, *loc. cit.*, p. 132-133. — Ainsi dans certains sanctuaires était-on obligé de canaliser les appétits de ceux qui en vivaient.

doute se continue ; mais en cachette et, en tous cas, il n'en est plus tenu registre. Un renouveau se produit avec le XVIIIe siècle et à partir de l'année 1702 nous retrouvons dans les archives du sanctuaire mention de plus de soixante cas d'enfants morts-nés, apportés aux pieds de Notre-Dame du Noyer. M. Brenot a relevé soixante-trois actes d'ondoiement sur de petits miraculés, dans la période qui va du 12 octobre 1702 au 19 novembre 1867 [1].

Quelques-uns de ces actes contiennent des particularités intéressantes sur les signes auxquels on reconnaissait que les enfants étaient ressuscités. M. l'abbé Brenot écrit : « Une personne habitant Cuiseaux, mais originaire de Graye, et dont un frère en 1822, avait reçu cette faveur, nous racontait, il y a quelque temps (c'était l'avant-veille de sa mort) que ses parents lui avaient dit que les signes de vie, présentés par l'enfant, étaient la fraîcheur revenue au visage livide, et des mouvements des membres... D'après la tradition conservée à Cuiseaux, ce retour des couleurs de la vie, quelques mouvements des traits ou des membres étaient les signes habituels qui permettaient l'ondoiement. Mais il s'en présente d'autres parfois, et dans ce cas ils sont signalés du moins dans les actes les plus récents. Dans l'acte de l'enfant d'André Seraud et de Marie Gergondey, 28 septembre 1825, il est dit : « Quelques gouttes de sang, non naturellement émises ont attiré l'ondoiement. »

Un acte du 24 février 1850, fait connaître d'autres signes. Il est ainsi rédigé : « Le 24 février 1850, après la première messe, nous avons ondoyé sous conditions et en la nommant Marie, une enfant morte-née de Champagne, paroisse de Loisiat, que la vive foi de ses parents a fait apporter devant l'autel de Notre-Dame de Cuiseaux, et qui, en présence de plusieurs témoins, entr'autres Mme Sainte-Angèle, supérieure des sœurs de Saint-Charles, a repris les couleurs d'un enfant plein de vie et a avancé plusieurs fois la langue sur le bord des lèvres. Gloire à Marie dans son sanctuaire de Cuiseaux ! (*signé* Nepey, curé de Cuiseaux) [2] ».

Ces détails confirment pleinement les explications données il y a bientôt cinq cents ans par le Synode de Langres. Il n'y a là qu'une illusion de miracle des plus grossières.

De tels exemples sont bien faits pour nous mettre en défiance vis-à-vis de l'église contemporaine, qui sous l'influence de Rome retourne progressivement aux crédulités qu'elle avait jadis condamnées.

Ces mêmes faits portent encore avec eux un autre enseignement ; car on peut citer telles de ces pseudo-résurrections, d'ailleurs agrémentées de détails légendaires, qui sont authentiquées par actes notariés et procès-verbaux collectifs, tellement imposants, que des âmes simples pourraient en être profondément ébranlées. On sait qu'il n'y a aucun critère objectif qui permette de discerner un miracle d'un quelconque fait merveilleux de l'ordre naturel [3]. Mais alors même que l'on croirait le contraire, quelle valeur accorder aux témoignages qui attestent des miracles de résurrection, lorsque l'on voit des milliers de fidèles et de très nombreux prêtres accepter pour preuve de résurrection les mouvements mécaniques et les écoulements liquides ou gazeux d'une masse organique en décomposition.

Sans doute l'amour maternel et paternel exigeait ici l'illusion et parvenait à la créer ; mais la foi religieuse et l'amour de Dieu sont des passions qui ne le cèdent en rien pour l'intensité et la puissance à cet amour terrestre. A elle seule la foi suffit à expliquer la genèse de tous ces témoignages illusoires qui viennent au long des siècles attester des miracles.

P. Saintyves.

1. A. Brenot, *loc. cit.*, p. 135-140.
2. Brenot, *loc. cit.*, p. 138-141.
3. P. Saintyves, *Le Discernement du Miracle*, Paris, E. Nouvry, 1909, in-8°.

NOTES SUR LA LANGUE DES PYGMÉES DE LA SANGA

SUIVIES DE VOCABULAIRES

Par le Dr Ouzilleau (Congo français).

Les négrilles de l'Afrique n'ont-ils pour s'exprimer qu'une langue d'emprunt, celle des indigènes de la région dans laquelle ils vivent ou dans laquelle ils ont vécu, ou bien parlent-ils au contraire un idiome [1] qui leur est propre?

C'est la question que je me suis souvent posée lorsque j'étais dans la Sanga dont les forêts abritent de très nombreuses tribus de négrilles et que j'ai tenté de résoudre moi-même, attendu que personne ne sut jamais me renseigner à ce sujet. J'ai consulté des Européens qui avaient longtemps séjourné dans la région et ils m'ont toujours donné des réponses vagues ; les indigènes eux-mêmes ne me répondirent jamais d'une façon bien catégorique, quoiqu'ils prétendissent presque tous que les négrilles de leur région avaient une langue particulière qu'ils parlaient entre eux seuls et qu'eux seuls comprenaient; les quelques ouvrages que j'avais à ma disposition éludaient en général cette question ou ne faisaient que l'effleurer.

Si bien que profitant de la petite expérience que me donnaient quatre années passées dans la Sanga, au cours desquelles je ne manquai jamais l'occasion de me mettre en relations avec les « hommes des bois », je me décidai à essayer de résoudre le problème de leur langage et je préparai les vocabulaires que je transcris plus loin et que j'ai rempli au cours de mes tournées, lorsque j'ai eu la bonne fortune de pouvoir interroger les Babinga [2].

1. Rationnellement, on peut aussi bien supposer que les négrilles qui sont dispersés dans la forêt équatoriale de la côte Est à la côte Ouest et qui ont subi des influences diverses suivant les régions où ils se sont établis, ont pris un langage différent et ont perdu leur idiome primitif ou bien au contraire l'ont conservé plus ou moins pur, grâce à leur mentalité et à leurs mœurs spéciales qui les ont tenus dans les forêts à l'écart des autres indigènes qui n'ont jamais pu les asservir complètement.

2. Dans la Sanga et le Moyen-Ubangi, les Européens désignent généralement les négrilles sous le nom de « Babinga » ; appellation qui semble provenir de l'Ubangi où elle est employée par les indigènes (Bangi, Mongumba, Bassin inférieur de la Lobay). Dans la Sanga, ce terme s'est propagé et est, en général, compris des indigènes; les Pandé de la Kadéï et de la Mambéré qui d'ailleurs sont probablement venus de l'Est emploient pour la plupart cette expression, mais dans leur dialecte respectif les indigènes de Wesso (Bumuali) disent « Badiélé » ou « Beghiélé » qui est à rapprocher de « Béghiel » (terme employé par les Mékuk. Voir *Les Pygmées*, par Mgr Leroy, page 48); les Kaka et les Gundi (pays de Salo et de Nola) disent « Bayaca » expression sans doute analogue à celle de « Bayaga » reproduite par Crampell et le P. Trilles et qu'on retrouve aussi dans le Mayombe (Dapper); les indigènes du Mbimu et les Kaka du pays de Molaye disent comme les indigènes de Bomassa « Mpagga » ou « Mbakka », les Baya disent « Gandzi ». Enfin, les Européens du Kamerun appellent en général nos Babinga « bumandjoko » les chasseurs d'éléphants. Bates aurait rencontré dans la Haute-Sanga des négrilles appelés « Bébaya » (*Grenfell and the Congo*, par Johnston, page 834) appellation que je n'ai cependant pas retrouvée dans cette région.

On pourrait disserter à perte de vue sur ces différentes dénominations de la race négrille en y recherchant par exemple le radical hottentot : ko ou ku plus ou moins modifié (Mgr Leroy) ou le sens d'un surnom : « Babinga » pourrait ainsi vouloir dire « les hommes à la sagaie », car « Binga » signifie sagaie dans beaucoup de vocabulaires de négrilles de la Sanga et d'autre part, ceux-ci sont dans cette région constamment et *exclusivement* munis de cette arme. De même « ya » signifiant

Ces vocabulaires sont très courts ; pour les faire plus complets, il eût fallu consacrer à ce travail un temps dont je ne disposais pas; de plus, les Babinga, et surtout les indigènes qui les ont en tutelle, sont pleins de mauvaise volonté, méfiants et peu disposés à répondre à des questions qui leur paraissent au moins indiscrètes [1].

Cette question du langage des négrilles n'avait d'ailleurs pas laissé indifférents les explorateurs et les philologues africains. A mon retour en France, j'ai recherché ce que les plus notoires d'entre eux avaient écrit à ce sujet. J'espérais, je dois l'avouer, recueillir des renseignements plus précis que ceux que j'ai trouvés, glaner quelques observations qui m'eussent permis de me faire une opinion sur le caractère des dialectes négrilles de la Sanga et de les rattacher peut-être à ceux des autres négrilles de l'Afrique. De la lecture de ces différents ouvrages se dégage seulement cette impression générale : que les pygmées africains parlent actuellement des dialectes fort différents empruntés aux indigènes des régions qu'ils habitent ou ont habitées.

Les récits des explorateurs sont peu précis au sujet de la langue que parlaient les négrilles qu'ils ont rencontrés : Stanley [2], comme on peut s'y attendre, traite la question sous forme d'anecdote et rapporte l'histoire d'un pygmée de l'Aruhimi qui s'expliquait si clairement en joignant les gestes aux paroles que « le plus bouché des hommes de son escorte le comprenait ». Il est de ce fait évident que ce pygmée ne parlait pas une langue spéciale et ignorée des gens de Stanley, car si expressifs qu'eussent été ses gestes, si pictorial qu'eut été son langage, ils n'y auraient sans doute rien compris. Dans ses notes linguistiques (page 443), Stanley ajoute que certaines tribus négrilles séparées par quelques centaines de kilomètres parlent le même dialecte.

Casati [3] dit en parlant des Akka qu'ils parlent un dialecte particulier qui est la corruption d'une langue originale soumise au contact incessant de populations variées et Schweinfurth [4], qui a décrit ces mêmes négrilles avec le talent d'observation remarquable qu'on lui connaît, ne nous donne malheureusement aucun rensei-

éléphant chez presque tous les négrilles que j'ai rencontrés, on pourrait prétendre aussi bien que « Bayaka » « Bebayaa » (nom rapporté par Koelle, *Polyglotta-Africana*) « Yadinga » (nom donné aux négrilles par les Modjembo) signifient les hommes à éléphants, les chasseurs d'éléphants. Mais ces hypothèses étymologiques sont plutôt aventureuses.

1. Le Babinga de la Sanga n'est pas en effet l'homme dernièrement décrit par G. C. Ishmaël (*Revue Man*, août 1910, *The Babinga*). Ce Babinga, qui habite dans le Congo belge entre Likati et Mandugu, me semble, à la description qu'en donne l'auteur de l'article, avoir perdu tout caractère de race inférieure; il est sale, sans doute, il mange des chenilles et même des hommes, il a recours au poison d'épreuve (mbondo), il est superstitieux et croit que la mort est engendrée par des esprits malfaisants dont il se débarrasse lorsqu'il pense avoir trouvé les individus qui leur servent d'habitat (diemba) en supprimant ceux-ci, mais tous les nègres du Congo en sont là; et encore les Babinga de Ishmaël ont-ils cette supériorité sur beaucoup d'indigènes Congolais de faire régler leurs palabres par les Européens et de pagayer pour l'État!... Le Babinga que nous avons vu dans la Sanga et dont M. Bruel a parlé (*Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 5-7, 1910) est tout autre ; sans être « l'homme à queue » ou le pithécanthrope recherché des anthropologistes, il a une physionomie et des mœurs bien spéciales que nous avions déjà signalées (*Dépêche coloniale illustrée*, nov. 1908); il est surtout très farouche, très méfiant, qualités qui sont d'ailleurs entretenues et développées par les indigènes sous la coupe desquels il s'est mis et qui désirent le tenir au secret le plus longtemps possible. Il ne peut être question dans ces conditions de faire sans grandes difficultés une étude vraie et détaillée du Babinga qu'on s'est d'ailleurs jusqu'ici contenté d'esquisser. C'est pourquoi les documents que je présente ici tiennent si peu de place: leur seul mérite est d'avoir été recueillis avec le plus de précision et d'authenticité possibles.

2. Stanley, *Dans les ténèbres de l'Afrique*, tome II, page 41.

3. Casati, *Dix années en Équatoria*, page 112.

4. Schweinfurth, *Au cœur de l'Afrique*.

gnement au sujet de leur langage ; il a, comme on sait, perdu ses documents et se contente de signaler en citant pour exemple son petit Nsévoué que « celui-ci n'a jamais pu apprendre quatre mots d'arabe » [1].

Miniscalchi recueillit de ses deux Akka un vocabulaire qui lui rappela la langue des Niam-Niam.

Mgr Leroy dans son livre sur les Pygmées n'hésite pas à dire que les « négrilles parlent la langue plus ou moins corrompue des tribus chez lesquelles ils vivent ou chez lesquelles ils ont vécu » ; leur langue originelle est perdue et il croit que les négrilles proprement dits parlent un patois bantu, de même que les Bushmen parlent une langue qui a beaucoup d'affinité avec celle des Hottentots.

Dans les observations qu'il a faites, il a, dit il, toujours trouvé que les expressions des négrilles, si elles étaient inconnues des populations qui les avoisinaient, étaient empruntées à la langue de tribus plus ou moins éloignées, et il cite des exemples. à l'appui de sa thèse.

C'est aussi exactement l'avis du Père W. Schmidt [2] qui d'ailleurs répète en maintes occasions Mgr. Leroy. D'après Schmidt : 1° les pygmées de l'Afrique comme les habitants des îles Andaman et les Semang parlent les langues des grandes races voisines. Cela tient, dit-il, au nombre peu considérable des Pygmées qui est un obstacle au maintien de leur langue et aussi à l'obligation où ils se trouvent d'apprendre la langue de leurs voisins pour se faire comprendre d'eux.

2° Souvent ce ne sont pas les idiomes actuels de ces grandes tribus voisines, mais une forme ancienne de leur langue que les pygmées emploient. Ainsi, les Wattwa, d'après la découverte du Père Van der Burgt, auteur d'une grammaire Kirundi, emploient à côté de substantifs dérivés des Warundi d'autres substantifs « qui ne sont pas employés par les Warundi et ne sont autre chose qu'un kirundi archaïque encore actuellement parlé par les vieilles femmes et le vulgaire ».

3° « les éléments de quelques langues pygmées ne sont pas les mêmes que ceux de la langue du grand peuple le plus proche, mais d'un autre peuple plus éloigné avec lequel à présent les pygmées n'ont plus de rapports. Ceci s'explique probablement par les migrations des divers peuples qui ont détruit d'anciennes relations ».

4° Schmidt rappelle d'autre part que Van der Burgt en étudiant la langue des Warundi et des Wattwa s'est aperçu que si ceux-ci avaient une langue grammaticalement semblable à celle des Warundi et des mots empuntés aux Warundi, ils avaient aussi des verbes à radicaux tout à fait spéciaux et inconnus des Warundi. Ex. marcher vite = « Kudidimba » en kitwa et « Kunyaruka » en kirundi. Et Schmidt se demande à ce propos si « on ne pourrait reconnaître dans ces radicaux de verbes les restes d'une langue originale des Wattwa ».

5° Schmidt s'en référant à Johnston parle enfin de la prononciation spéciale des Pygmées et se demande encore si leur singulière façon de prononcer les mots bantu ne serait pas l'indice d'une langue originale indépendante. En effet, d'après

1. Cette assertion est d'ailleurs en contradiction avec ce que rapporte le Comte Miniscalchi dont les deux Akka, qu'il éleva à Vérone, arrivèrent en moins de deux ans à lire et écrire l'italien ; l'un d'eux apprit même à jouer du piano. Moi-même dans la Sanga, je recueillis un Babinga originaire de Ngotto sur la Haute-Lobay et que je trouvai à Carnot un jour de séance de vaccine chez les Haoussa dont il était esclave. Capturé tout jeune par eux, il avait oublié sa langue maternelle et parlait couramment haoussa et baya. Je le pris à mon service ; mais je n'eus jamais à m'en louer ; car, profitant peut-être des leçons de ses anciens maîtres, il me prouva maintes fois son adresse à voler. Sa sœur, qui, comme lui, avait été prise par les Haoussa et que je libérai, était au contraire un modèle de vertus ; elle n'avait que l'inconvénient de sentir excessivement fort. En tous les cas, l'un et l'autre étaient fort intelligents.

2. P-W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungs-Geschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910.

Johnston, les pygmées remplacent certaines consonnes par des souffles courts (gasps) et souvent aussi par un son qui ressemble à celui qu'on produit quand on claque de la langue. Johnston ajoute qu'ils parlent avec une intonation singulièrement musicale et que leur prononciation est plutôt « staccato », chaque syllabe étant prononcée d'une façon scandée et très distincte.

D'après Schmidt, les « faucal gaps » de Johnston sont à rapprocher des « clicks » ou sons claqués employés par les bushmen et les hottentots et aussi des « Laute mit Kehlkopfverschluss » (sons produits après la fermeture de la bouche en élevant le larynx et en interrompant par la fermeture de la glotte la communication entre la bouche et les poumons) qui sont assez répandus dans différentes langues de l'Afrique et de l'Amérique du Sud. Il rappelle enfin que le son claqué qui diffère du Laut mit Kehlkopfverschluss par une aspiration un peu plus forte a été considéré comme une sorte d'intermédiaire (missing link) entre l'alalie et la langue humaine.

Johnston [1] a consacré dans son ouvrage plusieurs intéressants passages aux négrilles ; il a tracé leur aire de dispersion (carte page 499, volume II) et se basant sur les rapports de Bates, il place dans le Bassin Occidental de la Haute-Sanga la race naine des Bebayaa (grands chasseurs) qu'il rapproche avec raison des Bayaga de Crampell avec lesquels ils ne font certainement qu'une seule et même race (Ngoko ou Dja) et au nord des Bayaga, il situe sur la rivière Nyong (Lombé) les tribus pygmées des Banek et des Bapiélé [2] (sur la carte de l'auteur, ils sont en plein ouest des Bayaga) ; enfin sur le cours supérieur du Nyong et de la Sananga (Lom), dans l'ouest du pays baya résiderait la tribu naine des Batéké qui sont probablement les mêmes que ceux décrits par Koelle (*Polyglotta Africana*) sous le nom de Betsan ou Kenkob (sur la même carte et sur la carte ethnographique de l'ouvrage, ces nains sont placés en plein pays baya aux sources de la Sanga où ils n'ont sans doute jamais existé). De plus, les Yaka de l'Ubangi que l'auteur place sur la Lobay me sont complètement inconnus ; si cette dénomination rapportée par des explorateurs belges est employée dans quelques parties de l'Ubangi, elle n'est certes pas appliquée aux pygmées de la Lobay qu'on appelle généralement « Babinga ».

Mais peu importe pour nous la répartition bizarre assignée par Johnston aux négrilles de la Sanga et les appellations qu'il leur donne. Nous avons vu précédemment en analysant le livre de Schmidt, ce que Johnston pensait de la prononciation des négrilles : il remarqua que les pygmées remplaçaient souvent les consonnes par le « faucal gasp » que Grenfell et Verner assimilent à un son claqué, mais que Johnston compare plutôt à une sorte de souffle ou d'hiatus exprimé par une apostrophe ou à cette marque de surprise dans la voix qu'on remarque dans le dialecte de Glascow. Ces remarques relatives à la prononciation des consonnes par les négrilles ont été faites par Johnston au sujet des « Bambute » du Haut-Ituri et par Grenfell et Verner au sujet des Battwa de la boucle du Congo. C'est dans cette dernière région d'ailleurs, la plus tardivement asservie par les Bantu que, d'après Johnston, on a le plus de chance de retrouver les traces du vieux langage des Pygmées, (entre le Sankuru affluent du Kassai au sud-ouest et le Lomani et la Lualaba au nord-est) et « il peut se faire que les dialectes lolo, mongo, lunkundu du groupe Balolo contiennent des expressions originales des Pygmées ».

Cependant, ajoute Johnston, qui est en cela en communauté d'idées avec tous les autres auteurs « sauf en ce qui concerne certaines particularités de prononciation, les Pygmées semblent parler les langues du grand peuple qui les entoure : les Pygmées de la Népoko ou Wambutu rencontrés par Grenfell parlent du man-

1. Georges Grenfell and the Congo, by Sir Harry Johnston, 1908.
2. On se rappelle que les indigènes de la Moyenne-Sanga appellent les Babinga « Baghiélé ».

betu corrompu ; ceux du Haut-Ituri nord, d'après Stanley, parlent un dialecte « balése », « biakiokwa » qui appartient au groupe Babua qui est lui-même du bantu corrompu ; les nains de Bambute empruntent la langue mbuba et plus au sud le dialecte bantu de Kibira ; ceux que rencontra Stanley sur le Lualaba parlaient Baléga ; les Batwa de Wissmann de Wollf et de Verner employaient le Luba ; les pygmées Bua de Lord Mountmorres parlent apparemment le lukundu ou le lolo et les Bebayaa récemment découverts par M. G. L. Bates dans le bassin de la Haute-Sanga parlent soit fan, soit du baya semi-bantu [1], et enfin les pygmées Babongo du Bas-Ogowé emploient la langue altérée de cette région ».

Johnston cite quelques exemples à l'appui de sa thèse et compare le Wanbutu recueilli par Grenfell qui croyait avoir trouvé une langue originale, au Manbettu, avec lequel il a certaines analogies.

En résumé, les différents auteurs qui se sont occupés de la question prétendent que les négrilles parlent généralement une langue d'emprunt mais ils ne nient pas qu'on puisse trouver dans leur patois quelques traces de leur langue originelle.

Les quelques observations que j'ai faites dans la Sanga et le travail de comparaison auquel je me suis livré entre les différents vocabulaires que j'ai recueillis ne me permettent pas de trancher la question du langage des négrilles mais m'ont seulement permis de faire les constatations suivantes :

1° Les négrilles observés n'emploient pas les dialectes des populations qui les entourent actuellement. Exemple : les négrilles des Bidjukis ne parlent pas comme les indigènes du Mbimu (Voc. 1). Ceux de la Kadéï ne parlent pas comme les Bayas (Voc. 2) etc.

2° Les dialectes que je leur ai entendu employer se réduisent à deux : l'un qui est celui parlé par les négrilles de la Basse-Sanga, de la N'Goko, du Mbimu et de la Kadéï (Voc. 1, 2 et 3), l'autre qui est employé par les négrilles habitant à l'est de la Sanga, le pays Bukongo, la Lobay et l'Ubangi (Voc. 4, 5, 6).

3° De ces deux dialectes, l'un est franchement bantu et présente une grande analogie avec les innombrables langues bantu parlées par les habitants du Centre Africain (Voc. 4, 5, 6) ; l'autre au contraire se fait remarquer par une grande originalité d'expressions qui le distingue complètement de tous les autres dialectes au milieu desquels il est employé (Voc. 1, 2 et 3).

4° Ce dernier dialecte serait-il donc le dialecte originel des négrilles et celui qu'ils devaient tous parler à l'époque où ils étaient les seuls habitants et maîtres d'une grande partie de l'Afrique? On serait tenté de le croire. Cependant, il est difficile de le prouver; car outre qu'on ne trouve pas trace de ce dialecte dans le vocabulaire des négrilles qui parlent bantu (Lobay, Ubangi) et qui auraient cependant dû en conserver quelques expressions plus ou moins altérées, on retrouve au contraire ce dialecte dans toute son intégrité chez diverses tribus qui semblent n'avoir aucun lien physique commun avec les négrilles. Ainsi les Bomassa (village situé sur la Sanga en amont de Ouesso) les indigènes du petit village de Gundi sur Bodingué emploient, ainsi qu'on peut s'en convaincre à la lecture des vocabulaires 7 et 8, les mêmes expressions que les négrilles interrogés au Mbimu, dans la Kadéï et sur la Sanga. Les Modjambo de Mbétu et mêmes les Mpagga et les Banziri (Voc. 9 et 10) se servent aussi d'un dialecte plus ou moins mélangé d'expressions propres à ces négrilles. Enfin, la numération Mpombo ou Banza (sur la Lua, à l'est de l'Ubangui) et même celle des Mundu du Soudan Egyptien que Johnston rapporte dans son livre (t. II, page 838) est aussi à rapprocher de la numération employée par ces mêmes négrilles.

1. Nous avons déjà dit que ces Bebaya nous sont inconnus.

Les Bomassa, les indigènes de Gundi, les Modjambo seraient-ils donc quoiqu'ils s'en défendent et qu'ils n'en aient pas l'aspect, des négrilles fixés au sol et transformés par la vie sédentaire et feraient-ils partie d'une seule et même famille avec les négrilles Mbakka de la Kadéï et les négrilles de Bomassa qu'ils appellent aussi des Mbakka et qui parlent comme eux?

Comment et pourquoi retrouve-t-on à l'autre bout de l'Afrique des traces de cette langue? Serait-ce qu'elle a plus ou moins résisté suivant les régions à l'influence bantu qui la comprimait, qui l'a étouffée par endroits, fait disparaître en d'autres et laissée intacte dans certaines régions plus difficilement abordables, telles que la grande dépression équatoriale que les Bomassa, Modjambo et Gundi ont dû habiter en commun et qui est en grande partie inondée.

Autant de questions, autant d'hypothèses que nous ne pouvons résoudre, mais qui grâce à de nouveaux documents recevront peut-être un jour leur solution.

VOCABULAIRE I

Vocabulaire négrille des environs du village des Bidjuki. Région du Mbimu (Kadéi) [1].

Note. — Les négrilles s'appellent entre eux et sont appelés « Mbacca » par les indigènes du Mbimu. Ceux-ci forment à l'ouest de la Sanga et de la Kadéï depuis l'embouchure de la Nyouë ou Ngouaboumo au sud jusqu'au 4e nord environ (limite de la grande forêt) les grosses agglomérations des Koapuli (sur Haute-Nyouë et Niaytanga) des Békun, des Biakombo et des Bidjuki pour ne citer que les principales. Rameaux de la grande famille des Fan au même titre que les *Bumuali* de Ouesso, que les *Mpomo* de la Ndoki, que les *Bukondjo* et les *Binga* de la Yobbé et de Nola (ces deux dernières tribus habitaient à une époque relativement récente aux sources de la Nyuë d'où ils furent chassés par leurs frères les Ndzimu [2]), que les *Kaka* enfin de Salo, que les *Pumpum* du Camerun, ces tribus du Mbimu parlent une langue dérivée du bantu dont le vocabulaire diffère sensiblement de la langue parlée par les négrilles qui vivent à leur contact. Ainsi :

	NÉGRILLE	MBIMU		NÉGRILLE	MBIMU
Un	potc.	woro.	Mère	naa.	mongoë (mo)[4].
Deux	bidé.	(mi)ba.	Fils	—	—
Trois	bata.	(mi) lali.	Fille	—	momia.
Quatre	bana.	na.	Village	mba.	dali.
Cinq	wué.	tano.	Case	nda.	djo.
Six	?	(e) tanéworo.	Bois	lo.	guda.
Sept		(e) tanéba.	Eau	ngo.	mabibo.
Huit		(e) tanélali.	Feu	wa.	bumara,
Neuf		(e) tanéna.	Fer	ndengué.	gundjo.
Dix.	[3]	kamo.	Rivière (petite)	—	momono-dibo.
Onze		kamonéworo.	(grande)	—	boïa-dibo.
Vingt		kanuba.	Chemin	badzi.	dzi.
Homme	mokossi.	muru.	Forêt	bélé.	diki.
Femme	vuessé.	mia.	Arbre	mpa.	lé.
Enfant	léuessé.	kéké.	Brousse	ndi.	lon.
Père	baba.	songoë (mo).	Manioc	mboma.	alulu.

1. Prononcez *u* comme *ou* et *g* toujours dur.

2. Ndzimu, Bucondjo, Bingo, Mpomo ont un type physique commun. Le cliché du P. Trilles (Journal des Missions, p. 403, 28 août 1903), représente des Ndzamu; ceux-ci ressemblent à s'y méprendre à des Bucondjo.

3. A partir de 5, les différents « Mbacca « interrogés répondent différemment. En réalité, ils ont la numération quinaire et au-delà ils empruntent des combinaisons bantu.

4. « Mo » indique la possession. Il tient la place de l'adjectif possessif « mon ».

PLANCHE I.

Famille négrille (bayaca) des environs de Nola (Haute-Sanga).

eux chef de la même famille. — Remarquable par le développement du système pileux; très barbu et très velu.

Le même accompagné d'une jeune femme bayaca et de son enfant.

Le même entouré de femmes et d'enfants bayaca.

Femme et jeune homme mbaca des environs du village des Bidjuki (Haute-Sanga). — Ces deux personnages semblent un peu moins purs que ceux qui sont représentés sur les autres clichés, et la femme en particulier avec sa pierre insérée dans la lèvre supérieure, sa parure et ses jambières en fil de laiton paraît avoir adopté déjà une demi-civilisation étrangère. Mais on reconnaît encore chez eux le type négrille.

Négrilles du pays bucongo (Haute-Sanga). — On remarquera les différences de stature qui existent entre les adultes, en particulier entre le personnage de gauche qui est très grand (1m70) et celui situé au milieu de la photographie ; — ce dernier est le plus petit négrille que j'aie rencontré et par sa très petite taille (1m35), par son teint très clair, il se rapproche du type pygmée, au sens étymologique du mot. Ce caractère est loin d'être aussi constant et distinctif que certains auteurs le prétendent.

Les mêmes avec une jeune fille et une femme.

Les mêmes; devant leur case, un homme atteint du goître.

Les mêmes : on peut se rendre compte de la conformation et de l'exiguité de la case située derrière le groupe. Cette case est faite de branches flexibles fichées en terre et recourbées afin de donner à l'abri la forme d'une calotte ; elle est ensuite recouverte de feuillages (grandes feuilles de phrynium).

	NÉGRILLE	MBIMU		NÉGRILLE	MBIMU
Maïs.	—	soco.	Ventre	boubo.	mon.
Banane	ndo.	condo [1].	Testicule	ngélé,	mombara.
Feuille	—	ka.	Verge	yo.	guki.
Fruit	—	mbumo.	Vagin	lé.	nékiù.
Viande	so.	titi.	Maladie du sommeil	modjembé [5].	abékié.
Poisson	si	baha.	Lèpre	mabanda.	mabea.
Eléphant	ya	djoco.	Variole	ponbolo.	ndaba.
Bœuf sauvage	mboco.	djomu.	Syphilis	batangunga.	mocundu [6].
Hippopotame	ngubu.	dzimati [2].	Pian	koho.	mocundu.
Caïman	gandu.	gandi [3].	Moi	nango.	bili.
Soleil	mbaco.	yo.	Toi	ngamo.	yooni.
Lune	pé.	bacua.	Il	ngamolo (?)	yeico.
Tête	djobo.	—	Ils	—	— [7].
Oeil	labo.	mi.	Blanc	ndiendiéné.	pundaya.
Nez	bongabo.	do.	Noir	bibi.	bindoa.
Bouche	mobo.	numbo.	Beaucoup	ocadadé.	buaya.
Dent	tébo.	mizé.	Bonjour	mondaumon.	audiémon.
Langue	mibo.	dem.	Un peu	té (?)	yabuo.
Oreille	dzébo.	alo.	En haut	ibolo.	aco.
Membre supérieur.	pabo [4].	mbo.	En bas	ntolo.	licométéco.
Main	tépabo.	akondji.	Ici	musiki.	—
Membre inférieur.	nobo.	kéo.	C'est la même chose	lalékété.	naworo.
Pied	ténébo.	abon.	Je dis	nango mafé.	makéna [8].

1. Il est des mots qui sont forcément semblables dans les langues même nettement distinctes ; ce sont ceux qui représentent des êtres ou des objets qui n'étaient pas connus de certaines races au moment de la formation de leur langue et qui leur furent importés ou dévoilés dans la suite. La banane devait être inconnue des Négrilles; de même l'hippopotame et le caïman; ils prirent alors les termes employés dans les régions où ces objets et ces êtres existaient.

2. Ce terme est très rare; il est employé par les Kaka de Salo. L'expression la plus généralement répandue est *ngubu*; elle est employée par les Gundi et les Pandé de la Sanga, par les Baya et les Mandjia. Cependant les Sabanga de la Kémo appellent l'hippopotame « konon »; les Bukondjo et les Mpomo le nomment « boy », les Binga « bohon » et certaines tribus l'appellent aussi éléphant d'eau « djoko dugu » ou foro li (baya du nord). On dit aussi « gondo » en modjambo (Mbétu).

3. De même, le caïman se dit presque partout dans la Sanga et l'Ubangi « gandu » ou « gandi » ou en expressions dérivées « gadé » (binga) « candi » (Mpomo) « gadi » (Bukondjo). Cependant les Modjambo disent « mbongi » et les Yangéré « dzégengu ».

4. « Pabo » veut aussi exprimer le nombre 10. C'est un terme formé comme bien d'autres sous l'influence du langage par gestes (sign language ou idéogramme). Il sert à certaines tribus bantu pour désigner indifféremment la main ou le nombre 10 (voir Johnston-Les-Balésé rencontrés par Stanley sur le Haut-Ituri et les Abowa de l'Aruhimi disent aussi « mabo »). Certaines tribus négrilles de la Sanga emploient ce terme. De même, en langue baya, bouko qui signifie « dix » vient de boua ko, les deux bras.

5. « Modjembé » est le terme consacré à la maladie du sommeil dans la Sanga. D'origine probablement Pancé, il s'est répandu comme la maladie elle-même partout où elle s'est propagée. Il est devenu par extension un terme de profond mépris.

6. « Mokundu » exprime indifféremment la syphilis et le pian dont les manisfestations cutanées ressemblent d'ailleurs étrangement aux syphilides de l'hérédo-syphilis, ce qui explique suffisamment la confusion.

7. Ces termes sont peut-être inexacts, car il est passablement difficile de se faire comprendre parfaitement de l'indigène lorsque l'interrogatoire roule sur des questions qui pour nous sembler précises et concrètes sont pour eux singulièrement abstraites. Il en est ainsi de la notion de pluralité que les indigènes ne conçoivent pas en général d'une façon aussi abstraite que nous et comme la notion du nombre qu'ils ne possèdent d'ailleurs pas pour la plupart (tribus non bantu de la Sanga); quelques-uns comme les Baya ont le duel (bua) qui est devenu le pluriel indéfini « ils »; mais tous n'en sont pas là; ils s'expriment en spécifiant: un, deux ou trois ou quatre, etc. ou en décrivant chaque objet ou chaque être. C'est pour cela que nous avons cru, dans ce travail de simple comparaison de vocabulaire, devoir choisir des noms exprimant des choses concrètes, bien connues des indigènes et qu'au besoin nous pouvions leur montrer en les interrogeant, ou bien des actes qu'ils accomplissent souvent; ces expressions sont peut-être triviales mais elles ont l'avantage d'être très bien comprises des indigènes.

8. Terme pawin.

	NÉGRILLE	MBIMU		NÉGRILLE	MBIMU
Bon	diocu.	gnoa.	Venir	ndomon.	—
Pas bon	siti.	yagnon.	Manger	dio.	bidio.
Loin	okogolo.	diaha.	Entendre	adié.	padiélé.
Pas loin	—	yadiaha.	Dormir	(nango) nalala.	médziago.
Malade	gububa bakéfé	»	Uriner	sio.	mindza.
Pas malade	gububahé *oueddé*	»	Coïter	tutu.	mènègre.
Il y en a	ébo.	été.	Déféquer	moagodka.	méquéniaco.
Il n'y en a pas, rien	éouéddé.	yabé.	Péter	sésé.	»

VOCABULAIRE II

Vocabulaire négrille des environs du village des Baya Buri de Bayanga (Kadeï). — Région de la moyenne Kadeï.

Notes. — Ce vocabulaire a été recueilli au milieu d'une population parlant le pur baya, dans un campement de « gandzi » semblant très purs. De fait, il n'a subi presque aucune influence baya, ainsi que le démontre sa comparaison avec le vocabulaire baya buri. Par contre, il a fait quelques emprunts aux dialectes du Mbimù et des Pumpùm (Zocodùma en Kamerun). Il est loin en tous les cas de ressembler au Fan ou Pawin ou au Baya, dialectes qu'aurait trouvés Bates dans la bouche des Négrilles de cette région et qu'il appelle ainsi qu'on l'a vu, des Bebaya!

	NÉGRILLE	BAYA		NÉGRILLE	BAYA
Un	bodé.	dan.	Fruit	—	waya.
Deux	bidé.	bua.	Feuille	—	wa.
Trois	pata.	tar.	Viande	—	sadi.
Quatre	bana.	nar.	Poisson	—	ncoyo.
Cinq	pué.	morco.	Éléphant	ya.	foro.
Six	pué momona bodé.	morco zanadan.	Bœuf sauvage	mboco.	yélé.
Sept	pué momona bodé.	morco zanadan bua.	Hippopotame	—	ngùbù.
Huit	pué momona pata.	morco zanadan tar.	Caïman	—	gandù.
Neuf	pué momona bana.	morco zanadan nar.	Soleil	mbaco.	sui.
Dix	pabo (main).	buco.	Lune	pé.	zé.
Onze	—	buco zanadan.	Tête	djobo.	djù.
Vingt	pabo bidé.	buco bua.	Œil	lalé.	bali.
Homme	mokossé.	vowi.	Nez	bangabo.	dzo.
Femme	vuessé.	buco.	Bouche	—	nu.
Enfant	lalé.	bobem.	Dent	tébo.	ini.
Père	baba.	bafa.	Langue	—	limbé.
Mère	niualé.	nana.	Oreille	dzémo.	dzala.
Fils	—	—	Membre supérieur	—	ko.
Fille	—	—	Main	pamon.	dzanko.
Village	balé.	li.	Membre inférieur	kumon.	bélé.
Case	ndalé.	tua.	Pied	taibo.	nangha.
Bois	kassi [1].	gua.	Ventre	bué.	dzan.
Eau	ngo.	li.	Testicule	—	balafara.
Feu	wa.	wé.	Verge	yomu.	dzuca [2].
Fer	luha.	bolo.	Vagin	lèhè.	dum.
Rivière	—	lé.	Maladie du sommeil	malala.	modjembé.
Chemin	padzi.	wa.	Lèpre	—	dohu.
Forêt	bélé.	combo.	Variole	ndaba.	ndaba.
Arbre	lo.	té.	Syphilis	batacomba.	nadzugélé.
Brousse	ndi.	bélé.	Pian	—	gébélé.
Manioc	—	yombo.	Moi	ma.	mi.
Maïs	—	—	Toi	ngamon.	me.
Banane	—	condo.	Il	ngamontékédé	wéné.

1. Ce terme est peut-être emprunté au dialecte baya, dans lequel il signifie « baguette ».
2. Ce terme est gundi ou pandé. Le terme baya est « boro ».

	NÉGRILLE	BAYA		NÉGRILLE	BAYA
Sagaie	benga.	sai.	Malade	—	yiyim.
Blanc	buba.	nébua.	Pas malade	—	yimna.
Noir	bibi.	nétua.	Il y en a	itakédé.	ago.
Bonjour	mékié.	ourmon.	Il n'y en a pas, rien	bodé.	buna.
Beaucoup	—	doaran.	Venir	—	té.
Un peu	té.	tiguiri.	Manger	dzo.	gnoamon.
En haut	ié.	angon.	Entendre	—	dzia.
En bas	tolo.	anu.	Dormir	—	lago.
Ici	mu.	aké.	Uriner	dzosio.	so ini.
C'est la même chose	—	tuganghé.	Coïter	(ma) tué.	ngodi.
Je dis	ma tonbo.	mi tondé.	Déféquer	dipa.	sodor.
Bon	bocadjoko.	dédé.	Péter	—	suli.
Pas bon	djokobodé.	dina.	Igname sauvage	sapa.	»
Loin	golo.	gnéa.	Abeille	poki.	»
Pas loin	mboli.	yéna.			

VOCABULAIRE III

Vocabulaire négrille des environs de Bakoto, village gundi situé sur la Sanga, en aval de Nola. — Région de la Haute-Sanga.

Note. — Les Négrilles des Gundi de la Sanga sont appelés par ceux-ci « Bayaca » ainsi que nous l'avons vu, terme qui est d'ailleurs très répandu et subit, suivant les régions, quelques altérations de consonnance. Le vocabulaire de ces Négrilles n'a aucun rapport avec celui des Gundi que nous donnons ici en regard; il est par contre étrangement semblable à ceux recueillis près des Négrilles du Mbimù et près des Gandzi de la Moyenne-Kadéi (Bayanga).

	NÉGRILLE	GUNDI		NÉGRILLE	GUNDI
Un	bodé.	émoti.	Maïs	—	bala.
Deux	bidé.	ibaé.	Banane	ndo.	icocoma.
Trois	bata.	ilalo.	Feuille	sakili.	makongo.
Quatre	bana.	innaï.	Fruit	poki.	mbuma.
Cinq	wé.	itano.	Viande	so.	niama.
Six	nobodéqué ?	itanaymoti.	Poisson	si.	issu.
Sept	bidéqué ?	itanaypay.	Éléphant	ya.	djocu.
Huit	bataqué ?	itanaylalo.	Bœuf sauvage	mboco.	dzaté.
Neuf	buaqué ?	étaninay.	Hippopotame	ngubu.	ngubu.
Dix	pabo (main).	ébofé.	Caïman	gandu.	gandu.
Onze	—	ébofé, ingémoti.	Soleil	baco.	mososa.
Vingt	—	motopé.	Lune	pé.	moli.
Homme	mocossé.	mumoto.	Tête	—	molo.
Femme	wessé.	maymoto.	Œil	lé.	dio.
Enfant	yandé.	moassini.	Nez	mangabo.	lô.
Père	gné.	apa.	Bouche	muay.	énon.
Mère	bcqwa.	igna.	Dent.	té.	minon.
Fils	ngama.	muamué.	Langue	miliay.	lémi.
Fille	—	muamaymoto.	Oreille	diay.	yoco.
Village	mbara	dzapa.	Membre supérieur	bé.	mocpapa.
Case	mongulu.	ndobu.	Main	pabo (dix).	litandu.
Bois	bo.	loya.	Membre inférieur	quë.	movendé.
Eau	ngo.	mayco.	Pied	nobo.	litindi.
Feu	wa.	pué.	Ventre	buë.	lipumu.
Fer	ébété.	édala.	Testicule	gélé.	mapindi.
Rivière	lengo.	eyco.	Verge	yobo.	dzôca.
Chemin	noa.	gamonon.	Vagin	soso.	issoco.
Forêt	bélé.	ébélé.	Maladie du sommeil	waco.	modjembé.
Arbre	ayé.	ébaco.	Lèpre	mobanda.	libanda.
Brousse	ndi.	gédza.	Variole	mamulu.	ndakalé.
Manioc	yoma.	bala.	Syphilis	liboro.	gongoro.

	NÉGRILLE	GUNDI		NÉGRILLE	GUNDI
Pian	batacumba ?	golo.	Loin	goro.	niangay.
Moi	nga ?	émi ?	Pas loin	boli.	aniangay.
Toi	beca ?	wé ?	Malade	—	dzuipéké.
Il	pacala ?	wola ?	Pas malade	—	adzuipéké.
Ils	—	bapaë ?	Il y en a	yocobo.	émulau.
Blanc	napé.	pé.	Il n'y en a pas, rien	kokoloambé.	hôgna ou poté ou kokolo.
Noir	nabibi.	puopo.			
Bonjour	modomoco.	wossonoko.	Venir	—	viaka.
Beaucoup	ékadédé.	ékéni.	Manger	djiu.	éminapuyamaya, je mange.
Un peu	naté.	madindi	Entendre	ma (dzé).	kamélico.
En haut	yé.	liko.	Dormir	la.	vio
En bas	mossiké.	issé.	Uriner	sio.	migné.
Ici	gété.	mossiki.	Coïter	ouatulé.	mocondé.
C'est la même chose	dadé.	ébocomoti.	Déféquer	dipa.	mabié.
Je dis	ma tombo.	—	Péter	sésé.	mudzé.
Bon	djoco.	égnani.	Igname sauvage	sapa.	
Pas bon	siti.	ébé.	miel	boy.	

VOCABULAIRE IV

Vocabulaire négrille du village des Bukongo de Niémélé. Région de Haute Sanga.

Note.— Ce vocabulaire a été recueilli en pays bucongo. Il a quelques rares points communs avec le vocabulaire des Bucongo que nous donnons ici et le vocabulaire des Pandé de la Sanga que nous transcrivons plus loin. Il ressemble surtout à la langue bantu de la rivière, au bengala ou au bakongo. Nous devons faire remarquer que la plus grande partie des indigènes qui habitent aujourd'hui le pays bucongo (un peu au nord et à l'est de Nola) viennent de la Moyenne-Kadéï, de la région de Molaye, ou plus exactement de Bumara où les Bonbos ou Pumpum les avaient asservis. Au moment de l'invasion du pays de Molaye par les Fulbé, ces Bucongo ou plus exactement ces « Bongiri » (c'est le nom qu'ils portaient) prirent la fuite avec Massiépa vers le sud. Quelques uns restèrent cependant à Bumara. Ceux qui avaient suivi Massiépa durent fuir encore plus loin (pays bucongo) lorsque les Fulbé eurent battu Massiépa et eurent pris le jeune Niémélé qui fut délivré plus tard par M. l'administrateur Goujon à Gaza.

Le vocabulaire bongiri que nous donnons ici a été recueilli dans la région de Bumara où quelques Bongiri habitent encore (Bumara). Les Bucongo ont un vocabulaire absolument identique.

	NÉGRILLE	BONGIRI		NÉGRILLE	BONGIRI
Un	moti	gpé	Fils	—	—
Deux	bibaye	leissi	Fille	—	—
Trois	binato	bata	Village	mboca	lindo
Quatre	bana	bana	Case	ma	ndaco
Cinq	vué	vué	Bois	butange	koni
Six	singamoti	djegpé (?)	Eau	maye	mé
Sept	singabilaye	djegbissi (?)	Feu	moya	mugna
Huit	singabanato	djegbata (?)	Fer	lessé	mboto
Neuf	singabana	djegbana (?)	Rivière	dumaye	—
Dix	bopé	bopé	Chemin	—	ndzia
Onze	—	bopé djegpé	Forêt	ndima	büco
Vingt	—	bopé bopé	Arbre	mulé	mongoco
Homme	motopaye	mopé	Brousse	djaba	siobé
Femme	maytu	momoé	Manioc	—	bumo
Enfant	élengé	lengé	Maïs	—	—
Père	tao	siango	Banane	—	ndo
Mère	ngo	nango	Feuille	—	mocassi

	NÉGRILLE	BONGIRI		NÉGRILLE	BONGIRI
Fruit	—	kéna	Toi	—	ahé
Viande	—	niama	Il	moto (?)	awana
Poisson	—	sué	Ils	—	—
Eléphant	djocu	djocu	Blanc	—	—
Bœuf sauvage	mboco	mboco	Noir	—	—
Hippopotame	—	ngubu	Bonjour	opémoyaco	mai
Caïman	—	gandu	Beaucoup	—	dju
Soleil	—	mué	Un peu	—	coto
Lune	—	butu	En haut	—	libo
Tête	—	moto	En bas	—	bondo
Oeil	djo	misso	Ici	—	dziandzémodzé
Nez	mion	buanga	C'est la même chose	—	pindé bilipé
Bouche	mugnon	moco	Je dis	—	ngakilé
Dent	mino	mino	Bon	opémugné	nagnongo
Langue	—	molelu	Pas bon	épacamobé	nabi
Oreille	loye	liteu	Loin	mossika	namossika
Membre supérieur	obo	bôô	Pas loin	mboli	demboli
Main	dannda	dzéli	Malade	djomébélé (?)	nduta-mutubé
Membre inférieur	oco	bélo	Pas malade	djonpoloye (?)	ndutagékoko
Pied	tendicolo	tindi	Il y en a	yatihé	tukélé
Ventre	—	bumu	Il n'y en a pas, rien	ndaté ?	dékoko
Testicule	mapindi	djanbakutu	Venir	—	—
Verge	éloco	locoto	Manger	mognoa	dzienyahé
Vagin	énété	sissi	Entendre	—	djokimongomi
Maladie du sommeil	modjanbé	modjanbé	Dormir	dongi	ngakamomongami
Lèpre	mobundu	gongo	Uriner	—	Je (nga) mimé
Variole	pata	ndaba	Coïter	méméluma	(nga) tégémo-moé (femme)
Syphilis	—	nadzugélé [1]			
Pian	—	gébélé	Déféquer	—	(nga) eagnagné
Moi	ba ?	ngékoalé	Péter	—	agnémussisi

VOCABULAIRE IV bis.

Vocabulaire pandé de la Sanga. — Région de la Haute-Sanga.

Note. — Recueilli près du chef Gara à Bania. Notons en passant que les Pandé de la Sanga, les Bubuma de la Waddo et de la Loca (affluant de la Bodingé), les indigènes de Bambio (sur la basse Mbaéré), ceux de Bakota et de Bagandu (sur la Lobaye), les Madinga de la Mbaéré et même les indigènes de Bollemba (sur la Lohamé, affluent de gauche de la Lobaye) ont un même dialecte qui ne subit que de légères variantes dans chacune de ces tribus. Cette communauté de langage (les Pandé appellent « lindzali » tous les gens qui parlent comme eux et « bocawa » les étrangers — mboca=village-wa=où — c'est-à-dire les indigènes qui parlent une langue étrangère) et de certaines coutumes et superstitions, tels le licundu [2], indiquent une communauté d'origine certaine.

	PANDÉ		PANDÉ
Un	mo	Six	amano
Deux	balé	Sept	tamobali
Trois	ato	Huit	tamoato
Quatre	ne	Neuf	tanamomone
Cinq	tano	Dix	buopé

1. Terme baya.

2. Le licundu est le sortilège qui, détenu par un individu rend celui-ci capable de faire des maléfices et en particulier de causer la mort. C'est le dua des Baya, l'alembo des Mbimu et de la race pawine en général. Les jeteurs de mauvais sorts sont recherchés par les sorciers et condamnés à avaler le poison d'épreuve. Cette pratique connue sous le nom d'ordalie est répandue dans toute l'Afrique.

	PANDÉ		PANDÉ
Onze	buopé momoyo	Membre inférieur	mundé.
Vingt	dzazu	Pied	licaca.
Homme	mopeli	Ventre	moy.
Femme	momoli	Testicule	libanga.
Enfant	mabocolo	Verge	libia.
Père	nda	Vagin	sisi.
Mère	igna	Maladie du sommeil	modjanbé.
Fils	mangampeli	Lèpre	mobanda.
Fille	mangémamomoli	Variole	mpata.
Village	mboca	Syphilis	mobaca.
Case	ndaco	Pian	mobaca
Bois	koni	Moi	nay.
Eau	mé	Toi	wé.
Feu	moya	Il	wuendé.
Fer	bolio	Ils	—
Rivière	ndobo	Blanc	mopu.
Chemin	ngila	Noir	motelu.
Forêt	pendzié	Bonjour	mpeché ou oyucu.
Arbre	mongoco	Beaucoup	mboto.
Brousse	éhubé	Un peu	mali.
Manioc	bala	En haut	licolo.
Maïs	—	En bas	éné.
Banane	licondo	Ici	wuandé.
Feuille	maké	Je dis	nadzumondo.
Fruit	mbuca	C'est la même chose.	ncoyo.
Viande	niama	Bon	bilayo.
Poisson	Wué	Pas bon	ébé.
Eléphant	djoco	Loin	éhanda.
Bœuf sauvage	mboco	Pas loin	éhandaway.
Hippopotame	ngubu.	Malade	—
Caïman	gandu.	Pas malade	—
Soleil	mui.	Il y en a	adjali.
Lune	bui.	Il n'y en a pas, rien	kokolo.
Tête	motu.	Venir	yaca (viens).
Œil	lio.	Manger	dziaki.
Nez	buanga.	Entendre	acamelico.
Bouche	morco.	Dormir	bülo.
Dent	mboco.	Uriner	migné.
Langue	élému.	Coïter	nabalabala.
Oreille	litui.	Déféquer	gné.
Membre supérieur	bo.	Péter	mississi.
Main	litando		

VOCABULAIRE V

Vocabulaire négrille de Niumba et de Salo. — Région de la Haute-Sanga.

Note. — Les Négrilles (Bayaca) de Niumba et de Salo sont sous la tutelle d'une population mélangée de Gundi et de Kaka. Ces derniers parlent un dialecte bantu très voisin, ainsi que nous l'avons déjà vu, des dialectes des Pumpun, des Ndzimu, des Mbimù, des Bumuali, des Boucondjo, Mpomo, Binga, etc., tous dérivés du Fân. Or les Bayaca de ce village ont un vocabulaire presque identique à celui des Négrilles du Bucongo (pages 8 et 9), c'est-à-dire qu'ils parlent une langue bantu qui leur est commune avec tous les autres Négrilles de la Lobaye et de l'Ubangi et qui se rapproche des dialectes parlés à Impfondo et en général sur toutes les rives de l'Ubangi et de la Sanga par les Bengala et les agents de commerce qui l'ont propagée (sabir d'Afrique parlé jusqu'aux bouches du Zambèze, « suahili »). Certes, on trouvera quelque légère ressemblance avec la langue des Kaka qui est bantu, mais elle est moins frappante qu'avec celles que nous venons d'indiquer.

	NÉGRILLE	KAKA DE SALO		NÉGRILLE	KAKA DE SALO
Un	moti.	watto.	Dent	mino	médié
Deux	ibay.	béba	Langue	lémi	giémé
Trois	misato.	bilali.	Oreille	maloye	alo
Quatre	bana.	bina.	Membre supérieur	mabo	mbo
Cinq	vué.	bitani.	Main	dannda	aeungi
Six	vuénamoti.	bitanewato.	Membre inférieur	mopondo	tiéhé
Sept	— babay.	bitaneba.	Pied	matindi	abo
Huit	misato.	bitanébilali.	Ventre	moye	—
Neuf	— bana.	bitanéna.	Testicule	mapindi	apindi
Dix	kamon ou djoca [1]	kamon.	Verge	éloeu	monpalo
Onze	—	—	Vagin	énéké	lecu
Vingt	macupê ou mabopé	kamonba.	Maladie du sommeil	boconon ou matengi	güo
Homme	motupay.	muli.	Lèpre	mobanda	mébéa
Femme	moytu.	mimia.	Variole	niamulu	niamolo
Enfant	élengé.	moyna.	Syphilis	mbiquéniu	—
Père	tao.	sango.	Pian	—	—
Mère	ngu.	niango.	Moi	ame	me
Fils	mua.	moynamo.	Toi	bouze	wa
Village	mboca.	ndé.	Il	eadugone ?	mongo
Case	ma.	ngia.	Ils	—	—
Bois	molé.	—	Blanc	bopumbu	apumon
Eau	may.	modibo.	Noir	boyundu	ayundo
Feu	moya.	du ou bumara.	Bonjour	mégié ou moyaco	—
Fer	condjo.	—	Beaucoup	biqué	buaya
Rivière	kindi.	kio.	Un peu	essui	atua
Chemin	dzila.	—	En haut	—	—
Forêt	ndima.	dieu.	En bas	—	—
Arbre	mélé.	—	Ici	—	—
Brousse	balaumélé.	lon.	C'est la même chose	motu moti	decoworo ou siawoto
Manioc	bala.	bala.	Je dis		makina [2]
Maïs	—	missioco.	Bon	munié	agnon
Banane	gonndo.	gonndo.	Pas bon	mobé	yaguon
Feuille	mango.	boumon.	Loin	mossica	adio
Fruit	mébongu.	bumaya.	Pas loin	mboli	yadio
Viande	niama.	titi.	Malade	—	—
Poisson	sué.	baa.	Pas malade	—	—
Eléphant	djocu.	djoco.	Il n'y en a	yadié	été
Bœuf sauvage.	mboeo.	djomon.	Il n'y en a pas, rien	été	yabé
Hippopotame	ngubu	kimati	Venir	yaté (viens)	—
Caïman	gandu	candi	Manger	yuma ou ndié	adé
Soleil	dadi	do	Entendre	ogodialoé ?	moguco
Lune	oli	cundi	Dormir	mulale	adiago
Tête	—	—	Uriner	migné	amindia
Œil	dzio ou misso	mihi	Coïter	mbolomané	anègre
Nez	mion	du	Déféquer	manbi	agnaca
Bouche	monina	numbu	Péter	mossibi	suli [3]

1. Emprunté aux Kaka, tandis que « djoekâ » est le terme employé par les autres Négrilles de l'Ubangi et de la Lobaye, ainsi que par les tribus indigènes de ces régions. On le retrouve chez les Mpaggas de la Basse-Lobaye, chez les Modjanbo de M'Betu, chez les Banziri, dans la tribu des Mpombo étudiée par Grenfell, et même chez les Mundu du Soudan Egyptien !!!

2. Mot d'origine Fan.

3. Nous croyons inutile de transcrire ici un vocabulaire gundi. Le gundi est aussi un dialecte bantu et a de ce fait quelques expressions communes avec celles des « Bayaca » de la Sanga (numération, noms d'animaux, quelques adjectifs : mboli, pas loin ; quelques verbes, migné, uriner) mais il en diffère certes plus encore que le kaka.

VOCABULAIRE VI

Vocabulaire négrille de Bacota et Loko, sur la Lobaye. — Région de la Basse-Lobaye.

• Note : Les négrilles que j'ai interrogés à Bacota (confluent de la Mbaéré et de la Lobaye) parlent un dialecte très analogue à celui des « Bayaca » de la Sanga et identique à celui des « Babinga » de Loco et de l'Ubangi, C'est un patois bantu qui diffère très sensiblement des dialectes employés par les indigènes dont ils sont tributaires. Ceux-ci, les Bacota, parlent comme les Pandé ; les Mpagga de la Basse-Lobaye (Loco, Mongoumba) emploient un dialecte qui ressemble un peu à celui parlé par les Bucongo et les Bongiri à l'ouest. (Vocabulaire, pages 8 et 9, numération) et à l'est par les Banziri et même par les Mundu du Soudan égyptien. Comme nous le verrons, ces derniers dialectes auraient plutôt quelque analogie avec la langue parlée par les Négrilles de la Kadéï et de la Basse-Sanga. (Vocabulaires I, II et III).

	NÉGRILLE	MPAGGA		NÉGRILLE	MPAGGA
Un	moti	gpaa	Lune	—	mbiti.
Deux	mabay	bissi	Tête	mosoco.	djofu.
Trois	massatu	bata	Oeil	misso.	la.
Quatre	manay	biana	Nez	mio.	hu.
Cinq	Babano	wé	Bouche	munio.	mo.
Six	singa	sita	Dent	mino.	tegn.
Sept	manay massatu	siliana	Langue	élémi.	mini.
Huit	manay manay	saina	Oreille	lilui.	zegn.
Neuf	manaymatano	wina	Membre supérieur	ébo.	mbaeo.
Dix	djum	djocpoa-djocpoa	Main	dannda.	tegpa (dix).
Onze	djum moti	—	Membre inférieur	oco.	golono.
Vingt	—	djoepoa	Pied	dinndi.	téno.
Homme	motupay	vo	Ventre	moy.	bu.
Femme	moytu	volossé	Testicule	mapindi	zingélé.
Enfant	ilengé	zoossé	Verge	éloeo.	ngélé.
Père	tao	ivo	Vagin	éméké.	mpemu.
Mère	ngo	igna	Maladie du sommeil	djéba.	mulango.
Fils	moyna wapay	—	Lèpre	cona.	nzé.
Fille	moyna moytu	—	Variole	mpata.	catala.
Village	lango	gbain	syphillis	mobaca.	ndzunga.
Case	fuma	té	Pian	ngolo.	katala
Bois	mulé	na	Moi	amé ?	ma.
Eau	may	ngo	Toi	ofé ?	allo.
Feu	moya	wa	Il	motoho.	wando.
Fer	yobé	cala	Ils	—	—
Rivière	—	lango	Blanc	—	bundjofo.
Chemin	—	doepé	Noir	—	mbivo.
Forêt	ndima	béli	Bonjour	opiaka	béo.
Arbre	duma	gana	Beaucoup	—	egbiapa.
Brousse	—	bobélé	Un peu	—	ebiaso.
Manioc	—	toebé	En haut	—	lagbé.
Maïs	—	—	En bas	—	nto.
Banane	—	—	Ici	—	ndomon.
Feuille	—	—	C'est la même chose	bimabessé.	taigpaha.
Fruit	—	—	Je dis	—	makobo.
Viande	niama	so	Bon	maniongo.	ezopa.
Poisson	basui	si	Pas bon	mobé ?	zoossio.
Eléphant	djoeo	ya	Loin	mossica.	aymmopa.
Bœuf sauvage	mococo	dzalé	Pas loin	mboli.	aymmosio.
Hippopotame	ngubu.	ngubu.	Malade	amoeona.	ékété.
Caïman	gandu.	mbo.	Pas malade	alipolo.	kétébodé.
Soleil	—	mbay.	Il y en a	yematé.	ébo.

	NÉGRILLE	MPAGGA		NÉGRILLE	MPAGGA
Il n'y en a pas, rien	polo.	ébodé.	Uriner	mamboli.	signo.
Venir	yaté (viens).	ndomon.	Coïter	baloma.	tutu.
Manger	diaké.	hon.	Déféquer	—	ndipa.
Entendre	—	(ma) zengé.	Péter	—	sese.
Dormir	lala.	la.			

VOCABULAIRE VII

Vocabulaire Gundi, sur la Bodingué. — Région de la Haute-Sanga.

Un	podé.	Dent	tébo.
Deux	bidé.	Langue	—
Trois	baïdé.	Oreille	dzébo.
Quatre	bana.	Membre supérieur	cabo.
Cinq	bué.	Main	litandu.
Six	podé.	Membre inférieur	biénabo.
Sept	bidé.	Pied	lissindi.
Huit	baïdé.	Ventre	ziandza.
Neuf	bana.	Testicule	gébo.
Dix	djocpâ.	Verge	yobo.
Onze	—	Vagin	lé.
Vingt	—	Maladie du sommeil	fanda ou modjembé.
Homme	moguessé.	Lèpre	télé.
Femme	vouessé.	Variole	ngolo.
Enfant	yandé.	Syphilis	—
Père	da.	Pian	—
Mère	gna.	Moi	ngalé.
Fils	—	Toi	ngubéléqué.
Fille	—	Il	amboko.
Village	mbua.	Ils	—
Case	tété.	Blanc	—
Bois	comba	Noir	—
Eau	—	Bonjour	madacu.
Feu	wa.	Beaucoup	—
Fer	lessié.	Un peu	—
Rivière	ngu.	En haut	—
Chemin	badzé.	En bas	—
Forêt	bélé	Ici	—
Arbre	lo.	C'est la même chose.	—
Brousse	dzueu.	Je dis	—
Manioc	—	Bon	dzucubué.
Maïs	—	Pas bon	siti.
Banane	—	Loin	égofobué.
Feuille	—	Pas loin	ébolié.
Fruit	—	Malade	malécué.
Viande	—	Pas malade	malécudé.
Poisson	—	Il y en a	ébo.
Eléphant	ya	Il n'y en pas, rien	ébodé.
Bœuf sauvage	mboco.	Venir	dohomué.
Hippopotame.	ngubu.	Manger	dzu.
Caïman	gandu.	Entendre	madzé (ma=moi)
Soleil	—	Pas entendre	madzédé
Lune	—	Dormir	malaleï.
Tête	—	Uriner	—
Oeil	labo.	Coïter	ngométué.
Nez	bangabo.	Sagaie	benga.
Bouche	mobo.	Arc	gengé.

VOCABULAIRE VIII

Vocabulaire Bomassa. — Région de la Moyenne-Sanga.

Un	bodé.
Deux	bidé.
Trois	baïdé.
Quatre	bana.
Cinq	vué.
Six	—
Sept	—
Huit	—
Neuf	—
Dix	—
Onze	—
Vingt	—
Homme	mosé.
Femme	vuessé.
Enfant	landé.
Père	gnéa.
Mère	gnéma.
Fils	bagnéma.
Frère	lagnéma.
Village	mba.
Case	ntélé ou titi.
Bois	wua.
Eau	ngu.
Feu	lawa.
Fer	—
Rivière	—
Chemin	bazi.
Forêt	bélé.
Arbre	—
Brousse	—
Manioc	bala.
Maïs	bombo.
Banane	ndo.
Feuille	—
Fruit	—
Viande	so.
Poisson	si.
Eléphant	ya.
Bœuf sauvage	mboco.
Hippopotame	gnubu.
Caïman	gandu ou bunngui.
Soleil	mbaco.
Lune	pé ou mbiti.
Tête	djobo.
Oeil	zalabo.
Nez	baugabo.
Bouche	mobo.
Dent	tébo.
Langue	mibo.
Oreille	djébo.
Membre supérieur	—
Main	pabo.
Membre inférieur	cubo.
Pied	nobo.
Ventre	bobo.
Testicule	yangibo.
Verge	abindi.
Vagin	lébo.
Maladie du sommeil	modjambé ou modzibo
Lèpre	moba.
Variole	ndacali ou (jangba).
Syphilis	mopa.
Pian	—
Moi	uguma ou lengali ou ma.
Toi	yéké ou ngama.
Terre	tô.
Sagaie.	binga.
Il	vévé.
Ils	—
Blanc	yembé.
Noir	bibi.
Bonjour	issa.
Beaucoup	—
Un peu	—
En haut	—
En bas	—
Ici	koné.
C'est la même chose	—
Je dis	—
Bon	djoho ou égocoï.
Pas bon	sidi ou égocoïlé.
Loin	go.
Pas loin	igolé.
Malade	gubakéké.
Pas malade	gubakabili.
Il y en a	ébo.
Il n'y en a pas, rien	ébédè.
Venir	ndomou.
Manger	dzozo.
Pas manger	mazuzuso.
Entendre	daupissé.
Pas entendre	madziso.
Dormir	lali.
Uriner	sio.
Coïter	lati.
Déféquer	diba.
Péter	sésé.
Voir	amoé.
Pas voir	amoéso.

VOCABULAIRE IX

Vocabulaire Modjanbo, du village de M'Bétu. — Région du Moyen-Ubangi.

Un	epoï.
Deux	bissi.
Trois	bala.
Quatre	bana.
Cinq	bana.
Six	vué.
Sept	epoï.
Huit	bissi.
Neuf	bala.
Dix	vué ou djocpâ.
Onze	—
Vingt	—
Homme	mossi.
Femme	vouessé.
Enfant	pié.
Père	gnéma.
Mère	gnéma.
Fils	—
Fille	—
Village	mba.
Case	tité.
Bois	wa.
Eau	ngo.
Feu	wa.
Fer	dzobo.
Rivière	gingi.
Chemin	pazé.
Forêt	bé (a go bé, je vais dans la forêt).
Arbre	lo.
Brousse	dji.
Manioc	dembé.
Maïs	—
Banane	ndo.
Feuille	mondembé.
Fruit	condzia.
Viande	so.
Poisson	si.
Eléphant	ya.
Bœuf sauvage	mbo.
Hippopotame	gondo
Caïman	mbonghi.
Tête	dzo.
Oeil	dzola.
Nez	gno.
Bouche	mo.
Dent	té.
Langue	mî.
Oreille	zé.
Membre supérieur	epé.
Main	legbé.
Membre inférieur	ku.
Pied	ténu.
Ventre	bu.
Testicule	diangé,
Verge	ngé.
Vagin	dziti.
Maladie du sommeil	modzéba.
Lèpre	mopa.
Variole	kongo.
Syphilis	sembo.
Pian	—
Moi	ngama.
Toi	voné.
Il	lo.
Soleil	ba.
Lune	pé.
Sagaie	binga.
Arc	hindé.
Blanc	to.
Noir	bibi.
Bonjour	paiho.
Beaucoup	aïddé.
Un peu	tsikigna.
En haut	laepé.
En bas	to.
Ici	dodolo
C'est la même chose	nékokowé.
Je dis	mamawélé.
Bon	éeokoï.
Pas bon	ékokoïdé.
Loin	ecko.
Pas loin	boeekolé.
Malade	ngama wakéléma
Pas malade	goboma kesso.
Il y en a	egbo.
Il n'y en a pas, rien	egbodé.
Venir	nkomon.
Manger	(je) ma zuzu.
Entendre	mazé.
Dormir	mamalati.
Uriner	maso.
Coïter	atumu.
Déféquer	madziba.
Péter	kobu.

VOCABULAIRE X

Vocabulaire Banziri, du village de Baganda sur Kémo. — Région de l'Ubangi.

Un	boca.	Oreille	dzé.
Deux	bissi.	Membre supérieur	cpa.
Trois	bota.	Main	tamancpa.
Quatre	bona.	Membre inférieur	ngangala.
Cinq	vué.	Pied	léno.
Six	sita.	Ventre	—
Sept	siéna.	Testicule	ngélé.
Huit	sana.	Verge	yo.
Neuf	wiénébona.	Vagin	mu.
Dix	dzucpa (cpa = bras).	Maladie du sommeil	lango.
Onze	dzocpa moboca.	Lèpre	kéléquété.
Vingt	bahabissi.	Variole	tanchaya.
Homme	bo.	Syphilis	davéké.
Femme	olobo.	Pian	combé.
Enfant	filé.	Moi	numa ou léma.
Père	baba.	Toi	lo.
Mère	iyia.	Il	yémé.
Fils	—	Soleil	mbaï.
Fille	—	Lune	pé.
Village	mba.	Ils	—
Case	tété.	Blanc	—
Bois	na.	Noir	—
Eau	bali.	Bonjour	—
Feu	wa.	Beaucoup	—
Fer	cala.	Un peu	—
Rivière	balaatzia.	En haut	—
Chemin	—	En bas	—
Forêt	gunda.	Ici	—
Arbre	nagbimbim.	C'est la même chose	—
Brousse	—	Je dis	—
Manioc	—	Bon	anbéné.
Maïs	—	Pas bon	anbinéso.
Banane	—	Loin	ngué.
Feuille	—	Pas loin	nguéso.
Fruit	—	Malade	—
Viande	so.	Pas malade	—
Poisson	si.	Il y en a	ménéatoton.
Éléphant	ya.	Il n'y en a pas	ivuadé.
Bœuf sauvage	dzalé.	Venir	—
Hippopotame	ngubu.	Manger	limamazozon = je mange
Caïman	—	Pas manger.	limamazozondé.
Tête	dzo.	Entendre	—
Oeil	la.	Dormir	malologoto.
Nez	nwon.	Uriner	—
Bouche	mo.	Coïter	maatumu.
Dent	té.	Déféquer	—
Langue	—	Péter	—

THE NAMES OF ANIMALS IN THE BANTU LANGUAGES

By Miss A. Werner (Londres).

(Suite et fin).

---

1. *The Lion*. Is found throughout Africa south of the Sahara, with the exception of parts of The Congo forest country. Sir Harry Johnston says [1] « Over the greater part of West - Central and Western Africa the lion is either non - existent or has all the appearance of a recently-arrived animal ». Nevertheless he seems to be known, if only by report or tradition, to nearly all Bantu tribes, and I am inclined to doubt whether my failure to find a name for him in some languages, such as the Fang, is not merely due to the scantiness of the materials available.

The names by which the lion is known differ, as already stated, very widely from each other. *Mkango*, *simba*, *tau*, *nyalupala*, *nkalamu*, *ntale*, *nkosi*, *tambo*, are some of them.

In considering the distribution of these and other names, I shall begin with the Nyanja *mkango*, which, so far as I am aware, stands alone. Entirely different words are used by the Yaos (*lisimba*) and Makua (*karamu*) who are the neighbours of the Anyanja on the east. The Sena people on the Zambezi (who indeed speak a dialect of chi-Nyanja) say *nkalamu*, as do the Basenga, the Balala and the Babemba on the west, and, in a slightly varied form the Konde people in the north. In no other langnage have I been able to found the word *mkango*, while it is also remarkable that this word belongs to the *mu-mi* class : *mkango u-lumpa*, « the lion leaps », (not *a-lumpa*), *i ri po mkango* « there are lions », (not *a li po wakango*, as it would be if *mkango* belonged to the person-class). Native usage is decisive on this point.

It was only recently I discovered that the Bushman word for « lion » is Kā. This seems quite a possible origin for the word, when we take into consideration that there seems reason to think that a large Bushman preceded and to a certain extent became amalgamated with the Bantu A-Nyanja, at any rate west of the Shiré. (See R. E. E. S. March. 1908).

Leaving aside this suggestion, which further inquiry may or may not invalidate, I proceed to take next in order the name which occurs most frequently in the table of languages I have drawn up, viz. *simba*. This seems to be confined to the eastern side of the continent. In Pokomo, (the most northerly Bantu language of the coast region), it is *dzimba*, in Nika [2]. Swahili, Chaga, Kami, Nguru, Bondei, Gogo, Zigula and Pogoro, *simba*, which is also the word in Sukuma, the northern dialect of Nyamwezi. Variants of this form are Nyamwezi *isimba* (or *ishimba*), Rundi, *ishimba*, Shambala, *shimba*, Sumbwa, *nshimba*, Fipa (South Tanganyika) *nsimba*, Yao *lisimba*, Matengo (Eastern side of North Nyasa),

1. *George Grenfell and the Congo*, II, 918.
2. Some dialects have *dzimba*.

lihimba, and Zwina (the language of the Mashona, which, according to Torrend, is a dialect of Karanga) *shumba*.

In Ila (Upper Zambezi), *shumbwa* is used, as well as *indavu*.

Generally this word belongs to the third class, and is invariable in the plural. In Yao and Matengo, however, it belongs to the *li-ma* class, and the plural would de *masimba*, *mahimba*. It is possible that originally it belonged everywhere to this class and the loss of the prefix has caused it to be placed erroneously in the third. But Fipa and Sumbwa have the n- prefix, and it is perhaps more probable that the converse process has taken place, and that it acquired the *li-* prefix in Yao and Matengo from an idea that the apocopated stem belonged to this class. In Swahili there are many apocopated nouns of which it is impossible to say, till their concords are known, whether they belong to the third or the fifth (*li-ma*) class.

There is a word *simba* (as well as *lihimba*) in Matengo [1] but it is applied to a different animal. In Nyanja, by the bye, *simba* means a small kind of spotted bush-cat (*Felis caracal?*)

In Krapf and Rebmann's *Nika Dictionary* (London, S. P. C. K., 1887), we find a very interesting note on the subject *of hlonipa*, s. v., *muniambo* (*munyambo*), which is the word for lion in the Kigiryama dialect of Nika. « The word is only used in superstitious dread, while the proper word both in Kigiryama and Kirabai [the dialect of the Rabai people close to Mombasa] is Dzimba. » Elsewhere, as has been said, the same authority gives the Nika word as *simba*.

Another animal whose name the Wanika avoid pronouncing is the *loma* « probably the badger » (loc. cit., p. 214), which « burrows in old ant-hills. « When one is killed, a lamentation is held over it, hoping that by so doing the meat will prove very fat. » When digging for it, they do not, if they have to mention it, call it *loma* but *Godzo* » from the superstitions dread that, if they called it by its real name, it would go further from them in its hole and, if caught, would not prove as fat as it ought to be. » (Id., p. 107.)

In Sukuma, *simba* is used along with *nyaruwere*, which may be the same word as *nyalupala*, to be considered later on. In Gogo, besides *simba*, *nyalupala* and *nyatuni* are used, the latter a Masai word.

In Zwina, *Mondoro* (*imondoro*) is used, as well as *shumba*. *Mondoro*, according to Father Biehler, « means especially a man possessed by a spirit as valiant as a lion's », and seems also to be used for « a spirit ». What its etymology is, I am unable to say ; it is of the third class, the plural being *dzimondoro*. There appears to be a belief prevalent in this part of Africa that the spirits of deceased chiefs assume the form of lions.

Mpondoro is also used by the Tete and Sena people on the Middle and Lower Zambezi.

The Ila synonyms for *shumbwa* are, *kapumpu*, *indavu*, *Shamangana*, *Shanza*, *Shanza-Mukula* (« Great Shanza »), *Shetwi*, and *Mwanda-Banyama* (« Hunter of Animals »). It is probable that some of these are titles, used to avoid mentioning the real name. I can find no indication of this custom prevailing with regard to animals among the Ba-Ila, but certain names of persons are always avoided, e. g. a person may never utter his own name or that of a namesake, or the names of his father, mother, sister-in-law, and wife i. e. the latter's name before her marriage. Every married womun has to receive a new name from her husband.

Coming back to the north, we find that the nearest Bantu neighbours, on the

1. P. Häfliger, in *Afrikanische Studien* (Mitteilungen des Seminars für orient. Sprachen), 1909, p. 180.

west, of the Wapokomo and Wanika are the Akikuyu and Akamba. The former use two words for lion, *Murothi*, which I can find nowhere else, except that *Molothi*, given as the Kamba for « leopard », appears to be the same word, and *Mupaka*, which is also found in Kamba. This last, in other languages means « wild cat » ; in Swahili, *paka* is also used for a domestic cat, as is *mpaka* in Nyanja. (Nyanja has a great many names for different species of wild cats, as *mjuzi*, *vumbwe*, *simba* and others; but, unless I am mistaken *mpaka* is not included among them). In Zulu, *impaka* is the wild cat, but it is seldom mentioned, having an ill omened reputation as a wizard's familiar. It will be noticed that where the word is used for a lion it has the *mu* prefix. I have not been able to ascertain whether the plural takes *mi* or *ba*. Kamba bas, besides *mupaka*, *munyambo* (which we find also in Nika) and *munabwe* (see Last, *Polyglotta Africana Orientalis*, p. 277), which may be an erroneous rendering of the same word.

In Ganda the word in general use is *empologoma* [1]. Which, as pointed out to me by the Rev. W. A. Crabtree, seems to mean « The Roarer », being derived from the verb *ku wologoma*. It is therefore probably not the original name, which I infer was *ntale*. But, as I learn from the same authority, that, as it is used in folk-stories with the personifying prefix (*wampologoma*), « presumably *ntale* is not even recognized as old Lu-Ganda ». (*E ntale* is the regular word in Nyoro, Ziba and (in the form *intare*), Rundi. Cf. also the Konjo *ndali*.

I feel uncertain wheter we can venture to connect *ntale* with the Ila and Subiya *indavu*, which, by all the laws of sound-shifting is clearly identical with the Chwana *tau*. It is not impossible that they might spring from a common Proto-Bantu root. In Ronga (Delagoa Bay) we find it in the form *ndjau*. Possibly (but here, again, I hesitate), the Luyi (Rotse) *nde* might belong to this group.

It has already been pointed out that in Subiya folk-tales, *indavu* becomes *undavu*. (Mr. Smith suggests that *indavu*, in this language is borrowed from the neighbouring Totela dialect ; — but why? — unless to avoid the use of *shumbwa*). In like manner the Basuto, in folk-tales, frequently call the lion *motau* ; — e. g. « Joale hosasane *motau moholo* a tsoha, a ea pele letseng la liphoofolo.... Joale motau moholo a botsa, a re », etc. [2].

Inkalamu seems to belong chiefly to the country north of the Middle Zambezi. We find it in Bemba, Wisa, Lala, Lenje, Senga, Sena, Konde (*ingalamu*) and (separated by a considerable interval), Makua (*karamu*).

Mnyalupala (*nyalopala*, *nyarupala*), seems to be confined to the upper course of the Rufiji and the depression north of it, called by the Germans « *das abflusslose Gebiet* ». It is found in Kaguru, Gogo, Hehe and Sango.

Turning to the Congo region, we find the following variants of one form.

Fiote (Lower Congo, also called « Kongo »,) *-nkoshi* (spelt by Bentley *nkoxi*).

Bangi (above Stanley Pool) *-nkosi*.

Lolo *nkosi*.

Mbundu (Angola) *hoji* (*j* probably pronounced as in French).

Kwanyama (south of Angola) *ongoshi*.

Ndonga (Ovambo country) *onkoshi*.

One cannot help wondering whether the Zulu word for « Chief », which occurs also in Suto (*kyosi*) and Thonga (*hosi*), bot not, Itink, elsewhere connected with the same root as these. I do not recollect any instance of a chief being called

1. I have not found this word elsewhere, except — curiously enough — in the Chwabo dialect of Kilimane (Portuguese East Africa) where it has the form *podogoma*.

2. Jacottet, Treasury of Basuto, p. 13.

« Lion », with the exception of Simba Mwene in East Africa, though « leopard » is frequently a royal title. But the suggestion might be worth considering. Professor Meinhof, however, derives the word frow *koka*, « draw, lead », cf. as *dux* frow *duco*.

The Zulu name for lion which seems to be most commonly used is *ibubesi*, evidently connected with *buba* = « perish », causative *bubisa* = « destroy ». *Imbube*, which not does so frequently occur, comes from the same root. I do not know what word has been replaced by these. *Ingonyama* is given in the dictionaries, but I do not remember hearing any word but *ibubesi* used in Natal. In Nyasaland, however, an old « Angoni » woman who spoke Zulu, gave me the word *ingwenyama*, which puzzled me, as being evidently a compound of *ingwe* « leopard » and *nyama* « animal » but perhaps it is an instance of corruption through « folk-etymology ». I had therefore always looked on this word as a derivative and perhaps employed equally with *ibubesi* to replace some tabooed original. But the existence of the form *ongeama* in Herero suggests that it may be a modification (in accordance, as already said, with folk-etymology) of some primitive root. I can find no other examples of this or any cognate form.

This avoidance of the lion's primitive name in Zulu might have originated (a) in a superstitions fear of the animal itself, as we know to be the case with the names of the leopard and the wild cat (*impaka*), or (b)if it had been the personal name of a chief, in the rule of *hlonipa* which forbids the use of such a name. I do not know whether it is possible that — supposing the tabued name to be *inkosi*, — it might, when the tabu had lapsed and its original meaning had been forgotten, acquire the meaning of « chief ».

In Herero we have also *onyezu* « maned lion » and *ondumbi*, stated by Brincker to be a « *Beiname* », a surname or nickname. The initial *o*, by the bye, does not here denote the person- class : in Herero the class corresponding to the one we have been calling the third has the prefixes *o* in the singular and *ozo* in the plural : as, *ondu* « sheep », pl. *ozondu*.

I find no parallel to the Ndonga *onime*, which is used alongside of *onkoshi*. It may, like *ondumbi*, be an appellative.

The Bushongo of the Kasai do not themselves know the lion, which is not found in their country, but they have a name for it — *tambo*. This is borrowed from their neighbours, the Balunda, whose word for lion is *tambu* (Senhor Dias Carvalho [1] writes it *tâbu*). In Rundi we have (besides the two other appellations already mentioned) *intambwe* and in Rega (spoken west of Rundi and Ruanda, in the forest region between the great lakes and the Congo) *ndambwe*, which seem to be the same word.

Iñalu is the name for the lion in the very interesting Masaba language spoken near Mount Elgon, which appears to be one of the most archaic among the Bantu tongues. In Chopi (« Xilenge) » spoken in the Inhambane district (Portuguese East Africa), nearly at the other end of the Bantu field, we have *nghala*. Duala, again, at the northwestern extremity of the area, has *ngila, njila*, which may be connected, though in Bantu vowels are slower to change than consonants, and the transition from A to I is so violent as to seem improbable.

The only name remaining on our list belongs to Kinga, a language spoken in the mountains bordering the western shore of Lake Nyasa at the northern end. This is *elibonzu*, a word to which I have failed to discover an analogue in any other language, nor can I ascertain its etymology; — it has every appearance of being a

1. Metodo pratico para fallar a lingua de Lunda. (Lisbon, 1890).

hlonipa-word recently coined, and one might hazard a conjecture that *bonza* (which in not in Wolff's vocabulary) [1], is onomatopoetic for growling or roaring. It will be noticed that it belongs to the *li-ma* class. A curious point mentioned by Wolff is that *ama* (the Kinga plural prefix of this class) is sometimes used with nouns of other classes, to express 1° size and 2° contempt, as *amabeki aga* (for *emibeki egi*), « these huge trees », *amanu aga*, « these fellows », for *avanu ava*, « these men ». If we suppose the idea to be that contempt or detestation of an enemy can be safely expressed when a pseudonym is employed, this might throw some light on the reason for the class of *ibubesi*. Can any examples be found to support this view?

We may add a few notes on the position of the lion in Bantu folklore. He is by no means so prominent as some other animals, e. g. the Elephant, the Hare and the Tortoise; indeed, we find that he does not always take the highest place. In Angola, for instance [2] « the elephant is the supreme king of all animal creation, and the special chief of the edible tribe of wild animals. Next to him in rank, the lion is special chief of the tribe of ferocious beasts, and highest vassal of the elephant. » The lion as chief of the animals figures in Suto tales, e. g. « The Nyamatsanes » in Jacottet, *Treasury of Basuto Lore*, vol. I, n° 1 : (*Contes pop. des Bassoutos*, « Le petit lièvre »), and possibly in Ronga, (Junod, *Chants et Contes*, pp. 108, 127, where Masingue wa Njao seems to mean the lion). In the Sesuto story he is outwitted by the Hare, who induces him to help in thatching a hut, fastens his tail into the thatch and leaves him to die. In a Nyanja story (Rattray, p. 136), the Hare, by a trick catches a succession of animals in a game-pit and kills them. The Lion, in his turn, also falls in, but, the Hare falling in at the same time, he catches him, and only spares his life on condition that he will follow him home and nurse his children. He then plays on the Lion the trick which, in so many other tales he is made to play on the Leopard, and, after eating the cubs, escapes, and contrives to put the blame on the Baboons, who are killed by the Lion.

In another story collected by Mr. Rattray, a lion is overcome by a blind man who employs a series of subterfuges reminding one of the way in which, in a Chinamwanga story, the lion is « bluffed » by the shrew-mouse. There are Nyanja and Chinamwanga tales relating how a girl married a lion who had temporarily assumed the form of a man ; but it is more commonly a hyena who figures in this kind of werewolf story. In Ila, too, it is the lion whose cubs the Hare pretends to take care of and eats, and there are three other stories of the Lion and the Hare. The above is not the only instance where the Lion in some tribes takes the part assigned to the Leopard in the same story by others.

2. *The Elephant*. Out of seventy Bantu languages we find that fifty have virtually the same name for this animal. Perhaps it may be as well to give the list, which is by no means complete.

Pokomo	ndsofu.	Swahili	ndovu [3].
Kamba	unzoo, nzou.	Gogo	nzofu [3].
Kikuyu	njogu.	Ganda	enjovu.
Nika	ndzovu.	Masaba	injoji, injovu.
Taita		Nyamwezi	nzovu.
Chaga	ndofu.	Sumbwa	nzovu.
Taveta	nzobu.	Nyoro	enjoju.
Tikuu (northern dialect of Swahili)	ndofu.	Rundi	inzovu.
		Pega	njou.

1. Archiv fur das Studium deutscher Kolonialsprachen, Band III.
2. Chatelain, Folk-Tales of Angola, p. 22.
3. These languages have other names as well. These will be discussed later.

Konjo (Ruwenzori)	ndsogu.	Senga	nzovu.
		Ronga	ndlopfu.
Kivamba (do)	ndsogu.	Chopi	nzofu.
Kihoko (do)	ohgu.	Zwina	nzou.
Fipa	nzovu [1].	Zulu	indhlovu.
Sango	nzovu [1].	Bushongo	njoko [1].
Konde	isofu.	Kele (Congo)	njoku.
Chinamwanga	inzovu.	Lolo —	njoku.
Bemba	imsofu.	Bangi —	nzoku.
Wisa	nzovu.	Ngala —	njoku.
Ila	muzovu.	Bena Kanioka	nzovu.
Subiya	unzovu.	Fiote	nzou [1].
Lala	insofu.	Fan	ensok, nzox.
Lenje	usofu.	Duala	njou.
Lunda	nzavo.	Mpongwe	indyogu.
Rotse	ondopu.	Herero	ondjou.
Nyanja	njobvu.	Chwana and Suto	tlou.
Sena	nzou.		

All these forms are derived, according to Meinhof, from a Proto-Bantu root λoyû.

In the majority of the remaining languages, some form of the word *tembo* is used. This, according to Professor Meinhof, originally meant « a tusk » and, from the vast proportions assumed by the ivory trade, came to be used for the whole elephant and gradually supplanted the older designation. It is now used in Swahili almost entirely to the exclusion (unless in some of the northem dialects) of *ndovu*. It is also found in Bondei (*ntembo*), Gogo (*nhembo*), Hehe (*ndembwe*), Kami (*nhembo*), Nguru, Makua (*etepo*), Zigula, Pogoro, Shambala, Yao (*ndembo*) and Matengo.

It is possible, though at present I can bring no evidence in support of the suggestion, that the Fiote *nzamba* (used side by side with *nzou*), the Mbundu and Ndonga *ondjamba* and the Kwanyama *ondjaba* can be referred to the same root.

The Kinga *etsungwa* is an isolated form of which I know not what to make. So are Ziba *nyudyu* (if correctly reported), Sukuma *mhuli* (also used along with Nyamwezi *nzovu*), Matengo *mpwaganayo*, defined by P. Höfliger as « grosser Elefant, die zu zweien gehen », Zigula *ngogomi*, said to mean « an old elephant » (Kisbey) ; Fipa *ntirya* and Sango *jongwa*, which are given as synonyms of *nzovu*.

The Poto (Middle Congo) word *mbongo* may be connected with a non-Bantu root.

In Bushongo, besides *Njoko*, *kamba* and *Boloko* are used. The former belongs to the archaic and now obsolete langnage which the Bushongo people brought with them from their original home in the far north, and which seems not to be Bantu. Possibly *nzamba* and *ondjamba* should be connected with this, and not with *tembo*, and, if so, they are probably due to Bushongo influence.

I have not met, so far, with any instance of the elephant being subject to *hlonipa* as regards his name, though, of course where he is the totem of a clan (as with the *Nyanja* clan *Njobvu*) he must not be killed or eaten. Hollis mentions an elephant clan among the Nandi, whose members think they have sufficiently observed the rule if, after killing their totem, they apologise and say they took him for a rhinoceros.

But there is a curious point in Nyanja folk-lore, which may have some reference in this connection. There is a creature figuring in many of the animal tales under

1. These languages have other names as well. These will be discussed later.

the name of *dzimwe* (Likoma dialect *jimwe*) which is by some explained to be the elephant, and indeed in some cases the identical tales are elsewhere told of the elephant under his usual name. But there is some vagueness on the point, as one native authority says that the *dzimwe* is « either an elephant or à big spirit (*chimzimu*) », and another « that it is only a creature in a story ». And it is clearly the same word as Zulu *i-zimu*, Suto *lelimo*, Duala *edimo*, Kikuyu *irimu*, which denotes a cannibal ogre, usally of more or less preternatural attributes.

It does not seem in accordance with the usual tenor of Bantu ideas that the name of a preternatural being should be adopted in order to avoid naming the elephant, who, though (as Chatelain points out) recognized as supreme chief of all animals, is almost invariably represented as (for all his wisdom and dignity) rather stupid, at any rate no match for the keen wits of the Hare who usually makes a butt of him. If the foregoing be correct, the absence of *hlonipa* in the case of the elephant, coinciding with a great uniformity of nomenclature, and the diversity of the names of the lion, while there is presumption, if not proof, of *hlonipa* being applied to him, might go some way to support the idea that *hlonipa* has had considerable influence in the differentiation of language. I am obliged to reserve for a future occasion the examination, from this point of view, of the names for leopard, hippopotamus, hyena, buffalo, hare, crocodile, tortoise and some others, which I think might throw a little further light on the question.

ANALYSES ET NOTICES

Conférences de Saint-Etienne (*Ecole pratique d'Etudes Bibliques*, 1909-1910), in-18, 320 p., Paris, Lecoffre. — J. Gabalda, 1910, 3 fr. 50.

En 1890 se fonda à Jérusalem, sur l'initiative du R. P. Lagrange, l'Ecole Biblique. Elle publia la Revue biblique et une série d'Études Palestiniennes dont le présent volume est le troisième. C'est un recueil de six conférences prononcées au couvent de Saint-Etienne à Jérusalem en 1909-1910 devant un public très divers : ecclésiastiques, moines de tous ordres, protestants, laïcs, etc. De ces conférences, il n'y en a qu'une, celle du R. P. Février sur saint Elie, patriarche de Jérusalem, qui soit en dehors du domaine de la Revue. La première, celle de P. Dhorme expose les Origines Babyloniennes : on y trouvera un bon exposé de la géographie de la Mésopotamie, avec discussions philologiques d'après les documents les plus récents, et des débuts de l'histoire sumero-accadienne et assyro-babylonienne. Celle du P. Lagrange est intitulée A travers les papyrus grecs : c'est d'après les papyrus d'Oxyrhynque, d'Hibeh, etc. un tableau animé et amusant de la vie quotidienne (coutumes, mœurs, croyances, droit, religion, sentiments) du Fayoum, empire du dieu crocodile, sous les Ptolémées. Le P. Germer-Durand étudie, en prenant pour point de départ des étalons en pierre récemment découverts, les mesures de capacités des Hébreux (photo). En décrivant ses excursions autour du lac de Tibériade, dom Zephyrin Biever note quelques légendes, entre autres la forme actuelle de la légende de Job, cas intéressant de fixité locale d'un thème écrit : p. 130, il cite aussi la légende qui attribue à Ali edh Dhaher, chef de brigands du XVIIIe siècle, des ouvrages hydrauliques datant de la fin tout au moins de l'occupation romaine, et c'est là un joli cas de « rajeunissement historique ». Cf. ma *Formation des légendes*.

Enfin je signale, dans le même ordre d'idées, le très intéressant mémoire du P. Abel sur *Mambré*. C'était le nom de la localité où Abraham installa son campement ; il s'y trouvait soit un chêne, soit un térébinthe sacré. L'auteur commence par comparer critiquement les divers passages de la Bible et des commentateurs relatifs à ce lieu-dit, placé près d'Hébron. Il montre comment, au cours de l'histoire juive, la localité en tant que sacrée, a été tantôt un objet de vénération, tantôt un lieu d'horreur, et comment, par un procès de convergence, divers arbres gigantesques situés dans le voisinage d'Hébron avaient été identifiés avec l'arbre d'Abraham. Adrien installa près du Térébinthe une foire, qui dura et acquit une grande célébrité ; on saisit même là la genèse d'un renouveau cérémoniel : des chrétiens et des juifs s'y rendaient en masse, mais « on y honorait les anges par des libations de vin, des sacrifices de volailles ou de bêtes à cornes et des brûleries d'encens » ; dans le puits d'Abraham on jetait des gâteaux, des monnaies ou de l'encens, on versait du vin et des parfums, on l'environnait de lumières » (Sozomène, Socrate, etc). Constantin fit détruire l'autel et construire une basilique pour « christianiser » cet emplacement. L'arbre mourut centenaire sous le règne de Constance (337-361) mais le pèlerinage à Mambré continua, comme en témoigne le récit du palestinien Sozomène (Ve siècle). Puis le P. Abel montre comment, par suite du syncrétisme ordinaire en Orient, païens et chrétiens exécutaient en ce lieu, chacun à sa manière, les rites et cérémonies ; Abraham acquit même dans le populaire le renom d'une sorte de magicien, versé dans l'occultisme chaldéen. L'Islam survenant compliqua le syncrétisme antérieur : les noms arabes actuels des accidents de terrain (comme le vallon du Patriarche, le creux du Térébinthe, le bain de Sara, la colline d'Abraham) sont explicites à cet égard. — Puis vient une discussion d'ordre archéologique, sur l'identification des mines existant en cet endroit (au Ramet el Khalil, soi-disant piscine d'Abraham), dont on ne

sait si ce sont les restes de la Basilique. — La troisième partie du mémoire est de nouveau folk-lorique : le P. Abel y passe en revue les divers textes de pélerins venus à Hébron au Moyen-Age et relatant les légendes locales, et comment on identifia au Térébinthe de Mambré plusieurs arbres alors vivants, chênes, yeuses, etc., de sorte que le lieu-dit Mambré fut déplacé au gré des fantaisies individuelles, le mot même devenant, par transformation régulière nimra, aujourd'hui Khirbet Nimra. C'est sur cette démonstration que se termine ce mémoire très important pour la théorie du folklore.

Enfin la conférence sur Marc Diacre (Vie de Saint-Porphyre) due au P. Abel, est une bonne étude d'hagiographie locale : l'auteur a su en dégager un véritable tableau des mœurs et coutumes de la Palestine du ve siècle.

A. van Gennep.

*
* *

Jahrbuch *des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzigi* t. II, pour 1907, 4°, 97 pages, 22 planches, carte ; t. III, pour 1908-1909, 4°, 174 pages, 17 planches, 5 marks, 60. Leipzig, R. Voigtländer.

Sous l'habile et active direction de M. Weule, le Musée d'Ethnographie de Leipzig s'est rapidement étendu, jusqu'à prendre rang parmi les musées ethnographiques de premier ordre. De riches citoyens de la ville, imitant l'exemple de ceux de Dresde, de Cologne, de Francfort, de Hambourg, etc., ont fourni des subsides, donné des collections, envoyé des missions scientifiques, assuré la publication d'un Annuaire. Il est lamentable de comparer cette émulation à l'apathie de nos grandes villes de province, et même jusqu'ici, à celle de Paris.

Le tome II comprend, en outre du rapport sur le développement du musée en 1907, des mémoires bien illustrés du Dr. Saffert sur deux masques baining (Nouvelle-Poméranie) et du même la description d'armes rares de Vuvulu (île Maty) : de G. Antze sur des fétiches et des objets magiques du Togo ; et surtout un long mémoire (p. 57-97) de Karl Jacob sur les trouvailles de l'époque de la Tène dans la région de Leipzig ; parmi les objets en fer ont été trouvés quelques objets en bronze, surtout cosmétiques (chaîne-ceinture, etc.). L'auteur n'ose trop se prononcer sur la date de ces trouvailles et admet simplement qu'elles sont du viiie siècle av. J. C. à la fin du i^er siècle de notre ère. En tout cas, l'industrie du fer avait atteint à Leipzig un haut degré de perfection.

D'après le tome II, qui porte sur deux années, en 1908 le Musée s'est augmenté de plus de 4.000 numéros et en 1909, de 10.299. Je citerai notamment l'entrée au musée des collections Weule (Afrique Orientale Allemande) et Leo Frobenius (Togo et Mossi). Comme ce même explorateur a enrichi aussi considérablement le musée de Hambourg, après son voyage dans notre A. O. F., je crois utile de signaler que si nous continuons de ce train, nous devrons aller en Allemagne pour étudier la civilisation des indigènes de l'A. O. F. — et même de toutes nos colonies.

Les mémoires comprennent : un long article (p. 1-77) à la fois documentaire et théorique de J. Bernhardt, sur les Légendes de la région de Leipzig, suivi d'un appendice sur la répartition des légendes locales (lieux-dits, etc.). Je le signale aux théoriciens du folk-lore, parceque les faits typiques y sont mis en vive lumière ; par exemple l'auteur donne plusieurs cas de formation actuelle, sur base d'événement réel, de légendes. Je regrette beaucoup de n'avoir pu utiliser cet article en écrivant ma *Formation des Légendes*, tant j'y trouve de confirmations locales de mes théories établies sur base comparative. 2° un mémoire sur le bodoqué, arc particulier destiné à lancer des cailloux ou des balles de terre cuite ; on le trouve dans l'Amérique du Sud, en Chine, dans l'Asie Centrale, dans l'Inde, à Ceylan, dans la presqu'île de Malacca et à Sumatra, répartition qui soulève plusieurs problèmes d'origine. Peut-être quelque lecteur de la Revue pourrait-il nous dire si cet arc particulier existe aussi en Indo-Chine ; il y a deux types, à une ou deux cordes ; celles-ci sont alors réunies par un petit sac de fibres tressées pour y placer la boule. Le troisième mémoire est dû à Fritz Krause et décrit avec nombreuses illustrations à l'appui, les masques sacrés de l'Araguaya (Brésil Central). Dans le quatrième, M. K. N. Jacob rend compte de ses fouilles dans la Saxe nord-occidentale.

Puis vient le rapport de la Société Ethnographique de Leipzig. Le nombre des mem-

bres dépasse 300 ; le budget annuel monte à 4,000 francs ; la réserve est de 3,033 ; mais la loi allemande en autorise l'emploi jusqu'à concurrence d'un pourcentage par échelle ; c'est pourquoi la Société compte publier prochainement un 4e volume de ses Veröffentlichungen (ont déjà paru des volumes de Stenz, Narbeshuber et Näbe). A la suite du rapport, on trouve la conférence de Leo Frobenius sur la civilisation de l'Afrique Occidentale. Les Français y apprendront avec stupéfaction qu'ils n'ont rien récolté du tout en matière de légendes historiques. M. Frobenius affirme avec orgueil : « J'ai recueilli 50 épopées, soit la moitié, suivant mon estimation, de ce qui court dans le pays », celles des « Horro chevaleresques, et de leurs bardes, les Dialli, des Numu mystiques, des nombreux et subordonnés Ulussu ». Il a constaté aussi la difficulté qu'on éprouve à reporter sur carte les éléments culturels de ces populations, à cause de leur dispersion actuelle ; mais les « épopées » obligent à admettre qu'autrefois ils étaient unis ; il propose, tout bien considéré, de l'appeler civilisation atlante.

Je suis curieux de voir si M. Leo Frobenius, qui ignore les nombreux dialectes de l'A. O. F. — à moins qu'il ne possède un don spécial des langues qui lui permettrait de les apprendre en quelques jours — et qui a été accompagné d'interprétes dont je puis me procurer le nom, rendra justice, non seulement aux publications des officiers et des fonctionnaires français mais aussi à ceux d'entre eux — j'en connais personnellement — qui lui ont communiqué tout ce qu'ils savaient, même des documents encore inédits et souvent le double de rapports officiels qui dorment ignorés dans les archives du gouvernement général, avec un désintéressement scientifique louable. Le plus que M. Frobenius ait fait savoir à ses compatriotes, c'est qu'on l'a empêché de descendre en Côte d'Ivoire : je connais le détail de l'histoire. Ce sera aux intéressés, officiels ou non, à parler, preuves en main, le jour où M. Frobenius aura publié les grands ouvrages attendus, qu'interrompent sans cesse de non moins grands voyages. Je m'assure d'ailleurs que divers organes allemands, tels *Globus*, ont manifesté une certaine défiance. Et, pour en revenir à la science, je m'attends, M. Frobenius n'ayant pas en sa possession certains documents arabes importants, — sait-il d'ailleurs l'arabe ? — à voir M. Frobenius nous fabriquer une ethnographie de l'A. O. F. qui sera plutôt ahurissante. Ses lettres à la *Gesellschaft für Ethnologie* de Berlin justifient cette prévision.

Le volume se termine par une excellente conférence du professeur Weule sur « les devoirs et le but du Musée Ethnographique de Leipzig », sur laquelle je reviendrai, car nous pouvons, en France, en tirer profit.

A. v. G.

* * *

Hamburgisches Kolonialinstitut : 1° *Bericht über das Studienjahr 1908-1909 ; 2° Bericht über das Studienjahr 1909-1910 ; Abhandlungen*, t. I, *Fr. Stuhlmann, Handwerk und Industrie in Ostafrika*, 4°, 163 p. ill., cartes, L. Friederichsen, 1910.

Fondé en avril 1908, l'Institut Colonial de Hambourg s'est acquis très rapidement le renom d'un centre d'études à la fois pratiques et théoriques de premier ordre. Voici bien des années déjà que M. Thilenius m'exposa les grandes lignes du projet de création, et ce m'est un plaisir particulier de voir vivre et prospérer, grâce à l'appui combiné des pouvoirs publics et des généreuses initiatives privées, un nouveau centre d'études de l'homme. Remarquable en effet est la part qu'ont prise, et qui s'étend davantage encore, à cette fondation les ethnographes allemands. Le président du Conseil, M. Thilenius, bien connu par ses explorations en Mélanésie, est le directeur du Musée d'Ethnographie de Hambourg ; et parmi les 35 professeurs de la première année scolaire, je relève les noms de MM. Becker, orientaliste, Passarge, l'explorateur de l'Afrique du Sud, Hagen, le savant conservateur de la section extrême-orientale du Museum für Völkerkunde de Hambourg, auxquels sont venus s'adjoindre la 2e année scolaire MM. Franke, le sinologue, Meinhof le bantouisant, Fülleborn, l'auteur de splendides monographies sur l'Afrique Orientale allemande, etc.

Dès la première année, l'Institut Colonial envoya en Océanie une mission, sur un navire spécial de la Hambourg-America, composée de Fülleborn, Müller, Rechell, le peintre H. Vogel, Krœmer etc., pour étudier les civilisations indigènes menacées de disparition. Explorées furent les îles peu connues situées au nord du Nouveau-Mecklembourg, puis les îles de l'Amirauté, une

partie de la Nouvelle Poméranie, la côte septentrionale de la Nouvelle Guinée, etc.; les rapports scientifiques de l'expédition commenceront à paraître cette année 1911.

L'Institut a d'autre part accordé son appui à la nouvelle revue de C. Meinhof, *Zeitschrift für Kolonialsprachen* (Berlin, Reimer) et à celle de C. H. Becker, *Der Islam*, (Strasburg, Trübner).

Enfin, la série des Mémoires (Abhandlungen) débute déjà par une excellente monographie de Fr. Stuhlmann, bien connu comme compagnon d'Emin Pacha. Elle détruira bien des idées reçues : on y voit, par exemple, jusqu'à quel degré les indigènes de l'Afrique Orientale ont élaboré cette spécialisation et cette division du travail dont tant d'économistes veulent faire une caractéristique de la période capitaliste de la production. La première partie expose les diverses formes du travail manuel et industriel des Africains orientaux : construction de la maison, travail de la pierre, de l'argile, du bois, de l'écorce, tissage, peausserie, sel, industrie du fer, etc. Dans cette partie, les faits actuels sont dans la mesure du possible étudiés préhistoriquement et historiquement, et divers problèmes d'origine (indigène, asiatique, etc.,) sont posés, qui sont ensuite repris et catégorisés dans la seconde où l'auteur étudie les modifications introduites dans le travail et les industries des Africains Orientaux par d'autres civilisations plus récentes : civilisation dite arabe, et en tout cas introduite par l'Islam, civilisation européenne. Le dernier chapitre comporte des études sur l'influence du commerce dans le développement des civilisations autochtones, sur la tendance qu'ont les nègres à faire dégénérer les techniques importées, sur les courants de peuplement de l'Afrique tout entière (cartes; les « nègres » seraient le produit d'un métissage préhistorique et leur civilisation est de toute manière originale, et sans aucun point de contact primordial avec la nôtre), etc. Le supplément consiste dans la publication d'un rapport du missionnaire R. Stern : Les Traditions das Wanyamwezi sur l'obtention du fer. Comme on voit, ce livre dépasse de beaucoup comme portée théorique générale ce qu'on attendrait de son titre; on y trouvera entre autres discutées des questions qui intéressent directement les égyptologues et les asiologues.

Bref, et j'y insiste, car c'est juste le contraire de ce qui se pratique en France, à l'Institut Colonial de Hambourg l'ethnographie occupe une place prépondérante et l'on y applique exactement le mot célèbre de De Brosses : la principale étude de l'homme, c'est l'homme même.

A. van Gennep.

* * *

K. B. Wiklund, *Om Lapparna i Sverige*, 64 pages, Stockholm, Albert Bonnier, 25 öre.

La place anthropologique des Lapons parmi les habitants des régions polaires de l'Europe et de la Sibérie n'a pas encore été suffisamment élucidée. Bien que le degré de civilisation de ces divers peuples coïncide, cela ne suffit pas à prouver leur parenté. On divise les Lapons nomades en hommes des montagnes et hommes des forêts. C'est un fait curieux que les rennes de ces deux catégories d'hommes constituent aussi deux races distinctes : ceux des forêts sont plus grands, ce qu'on explique comme une adaptation aux conditions de vie. Les Lapons des forêts n'ont pas toujours été des nomades ; ce n'est que depuis le XVIIe siècle qu'ils élèvent des rennes en quantité ; autrefois ils étaient des chasseurs et des pêcheurs.

Les Lapons s'appellent eux-mêmes *sapme*, *sabme*, *same* ou *séme* : « les hommes des montagnes ou des rocs » ; dans le sud aussi : *almotje* : « les hommes ». Ils repoussent souvent le nom suédois *Lapp*, parce que ce mot signifie aussi « chiffon ». Mais on dérive le mot Lapp du Finnois et on l'interprète comme : « le désert inculte du Nord ».

On a cru longtemps que les Lapons avaient habité toute la Suède et que les Scandinaves, arrivant du Sud, les avaient refoulés. Cette hypothèse a été abandonnée, et l'on admet au contraire maintenant qu'une migration laponne se produisit vers le Sud. Pourtant les Lapons ont disparu des régions orientales de Laponie, maintenant peuplées de Suédois et de Finnois, et ils ne les visitent avec leurs troupeaux qu'aux mois d'hiver seulement.

En 1900, les Lapons formaient la onzième partie de la population de la Laponie, soit 4,736 sur un total de 53,629. En Jämtland et Härjedalen il y en avait 853 contre 110,538 Suédois. De ces 5,589 Lapons qui habitent la Suède, 2,200 ne sont pas des

bergers nomades, mais des pêcheurs, des journaliers, des valets de ferme sédentaires, ou bien des mendiants et des cheminaux. Certains sont établis comme fermiers et ne se distinguent des fermiers suédois que par la langue et les vêtements. Même parmi les nomades, des familles ont partiellement modifié leur manière de vivre; elles possèdent une petite ferme avec quelques vaches, où les membres les plus âgés de la famille vivent en tout repos tandis que la jeune génération traverse les montagnes avec les troupeaux. C'est souvent le cas en Jämtland.

Le nombre des Lapons en Suède était au milieu du XVIIIe siècle : 4500; en 1830, 5617; en 1840, 5639; en 1850, 5789; en 1860, 7248; en 1870, 6958; en 1880, 6404; en 1890, 5842; en 1900, 5589. Ces chiffres accusent donc une diminution progressive depuis 1860. Mais en Norvège on ne constate pas ce phénomène : la population laponne s'y élevait en 1855 à 14,464; en 1865, à 17,178; en 1875, à 15,708; en 1891, à 20,786 et en 1900, à 19,677. Ce chiffre pour 1900 est supposé trop bas. En outre il y avait en 1900, 1469 Lapons en Finlande et environ 1,700 en Russie. L'ensemble de ce peuple s'élève donc à 29,000 individus, chiffre que l'auteur suppose n'avoir jamais été plus élevé.

Le nombre de personnes en Suède qui parlent la langue laponne est un peu plus haut qu'il ne ressort de ces chiffres, car en plusieurs villages de Lule, la population suédoise parle le Lapon comme seconde langue. Celle-ci contient nombre d'éléments scandinaves, empruntés avant le IXe siècle, emprunt contemporain par conséquent des plus anciennes inscriptions runiques. Cette langue est donc de haute importance pour l'étude des langues scandinaves. Les Lapons méridionaux comprennent maintenant presque toujours un peu le suédois. L'instruction publique s'effectue en suédois, parce qu'il serait difficile de trouver assez de personnel enseignant connaissant la langue laponne et aussi par l'absence de livres dans cette langue. Les livres se limitent à des bibles et des ouvrages religieux. Maintenant la langue de l'église elle-même est partout le suédois ou le finnois. Il y a beaucoup de légendes et de traditions transmises oralement; on en a publié des recueils, aussi en langue suédoise.

Les traces de la religion primitive sont à peu près entièrement effacées. Le souvenir des anciennes divinités a persisté, presque jusqu'à nos jours, dans la presqu'île de Kola en Russie. Il n'y avait pas de prêtres, chacun faisant ses sacrifices lui-même. Il y avait pourtant des magiciens ressemblant aux chamanes sibériens. Cette religion contient des traces de Thor et des Nornes. Les âmes continuaient l'existence dans un empire des morts souterrain. Le magicien pouvait se mettre en extase, et alors son esprit, croyait-on, partait temporairement pour l'empire des morts.

On n'a pas assez recherché les causes de la diminution du nombre de Lapons en Suède. On a énoncé la pauvreté progressive, qui empêche les mariages. L'extension de l'agriculture et l'entrée de l'industrie en Laponie, exercent leur influence sur l'avenir des Lapons en rendant de plus en plus difficile leur existence de nomades. Pour l'auteur, la grande cause de la diminution, est l'abandon par les Lapons de la vie de nomades, par la perte de leurs rennes. Ils deviennent alors des pêcheurs et perdent vite leur caractère national. La langue et les mœurs des Lapons sont bien particulières à un peuple de bergers nomades et tant que durera ce genre de vie, cette langue et ces mœurs continueront de caractériser ce peuple.

L'auteur croit que les Lapons continueront encore longtemps d'errer à travers la Suède septentrionale, non seulement comme une curiosité ethnographique, mais encore comme un facteur important dans la vie économique de ces régions boréales.

B. P. VAN DER VOO.

* * *

P. PERDRIZET. *Cultes et Mythes du Pangée*, Annales de l'Est, t. XXIV, fasc. 1; in-8°, 103 pages, 4 pl. Nancy, Berger-Levrault, 1910, 5 fr.

Un caractère particulier de ce mémoire, c'est comment des coutumes, croyances, organisations anciennes y sont directement expliquées par l'auteur à l'aide d'une terminologie par endroits empruntée à notre terminologie hiérologique du moyen âge et moderne : les confréries bacchiques; la translation des reliques de Rhésos; la *mater dolorosa* représentée sur les vases attiques. Ce n'est de la part de M. Perdri

zet ni une manie, ni un jeu ; mais l'auteur de l'excellente monographie sur la Vierge de Miséricorde a senti et compris que certaines manifestations religieuses classiques rentrent exactement dans les mêmes catégories que certaines autres manifestations chrétiennes et il lui a paru, à bon droit, légitime de les désigner toutes sous les mêmes termes, bien compris de nous tous, et plus vivants.

Que cette étude sur les cultes du Pangée et de la Thrace, cultes de Rhésos (qui se rattache à rex, rig) de Lycurgue, de Sabazios, de Bacchus, d'Orphée etc. soit soignée et approfondie, le nom de l'auteur suffit à le faire prévoir. L'argumentation d'intérêt général porte surtout sur le sens de ces cultes. Miss Harrison, comme on sait, a pensé voir dans Bacchus un dieu des boissons fermentées : M. Perdrizet s'élève contre cette théorie et voit dans tous ces cultes du Pangée avant tout des cultes agraires directs, destinés à promouvoir et à revivifier la végétation. La confrérie de Dionysos-raisin est récente. Et d'autre part l'exaltation mystique n'était pas nécessairement obtenue par des boissons fermentées : des faits actuels (derviches tourneurs, processions de Lourdes, etc.) prouvent que cette exaltation peut être obtenue, soit par la répétition des mêmes mouvements musculaires, soit par la répétition à l'infini de formules (La ilahou lill'allah) ou de cris : aux you you arabes correspondent nos alleluia et à tous deux les cris, les hululements, des bacchanales, des sabazies et des orgies orphiques — sans que l'ivresse fût autre que cérébrale.

Très intéressante aussi est la discussion sur les tatouages sacrés au chevreau, au faon et au lièvre. Je ne puis me prononcer sur l'identification de la Nysa de l'Iliade avec le Pangée, « qui donnerait à Dionysos, le sens de Dieu du Pangée », et me contente de renvoyer à l'argumentation de l'auteur, dans son chapitre V. Sur Zalmoxis, je signalerai à M. Perdrizet une intéressante brochure de G. Kazarov, extrait de l'Annuaire de l'Université de Sofia, t. III-IV, avec discussion des théories de Rohde, Maass, Dieterich etc.; l'auteur voit dans Zalmoxis l'équivalent gète de Dionysos. Mais Kazarov, tout comme Perdrizet, me semble accepter avec trop de tranquillité d'âme l'explication de toutes ces divinités par le totémisme : cette forme religieuse comprend bien autre chose que les éléments caractéristiques de ces cultes, à savoir une forme animale ou végétale du dieu, un déguisement de ses adorateurs, des tatouages, des processions exaltées, etc. Il y a une théorie de Tylor, très oubliée de nos jours, que j'ai trouvée très applicable à un grand nombre de faits demi-civilisés et qui mériterait d'être reprise maintenant à l'aide des faits acquis depuis quarante ans : c'est la théorie de la species-deity, la divinité représentative d'une espèce. Ainsi l'ours divin des Ostiaks et Vogules, Mongols, Ainus, etc., me semble plutôt une species-deity qu'un reste totémique. Pour expliquer la théorie totémique, le premier élément à discerner, c'est qu'il y a une parenté entre le clan humain et toute l'espèce animale ou végétale en question : je ne sache pas que les Thraces fussent répartis en clans des Chevreaux, des Faons, du Lièvre et même des Renards. De nouveau je prie tous ceux qui voudraient interpréter des faits quelconques par le totémisme de se reporter, non pas seulement aux quatre gros volumes de Frazer, *Totemism and Exogamy*, mais aussi aux trois fascicules de Strehlow et von Leonhardi sur les Arunta ; ils y trouveront une description du totémisme-type assez détaillée pour leur éviter des simplifications tentantes mais peu solides.

Contre toutes les théories explicatives du culte de Dionysos, il reste en tout cas ce fait, dont M. Perdrizet ne cache pas la portée : ce culte n'était exécuté que tous les deux ans. Ce délai serait contradictoire avec la théorie du culte agraire, dont le caractère est précisément d'être annuel, nécessairement. « Le retour triétérique des Bacchanales, dit M. Perdrizet, constitue pour l'histoire des religions une véritable aporie. » Peut-être expliquerait-on ceci soit par des particularités du climat de la Thrace, soit par un système de calendrier primitif plus tard mal interprété ; en tout cas, c'est aux lieux d'origine du culte de Dionysos qu'il faut chercher la clef de ce problème.

A la p. 55, M. Perdrizet rappelle que dans les mystères d'origine thrace on lavait le myste à l'eau bénite, on le frottait de terre et de son, on lui barbouillait le visage avec du plâtre ou de la chaux (τιτανος, d'où la légende populaire relative aux Titans, barbouillés de chaux). Je renverrai M. Perdri-

zet à mes *Rites de passage*, pp. 116, 122; il y verra que ce barbouillage de blanc est de règle dans la plupart des rites d'initiation comportant une mort et une renaissance rituelles et mystiques, très simplement dans le but de donner au novice la pâleur cadavérique (cf. de Jonghe, *Les sociétés secrètes du Bas-Congo*); certains nègres se font ainsi « morts » des pieds à la tête.

On voit que ce petit mémoire touche, non pas seulement à des détails des religions anciennes, mais qu'il présente un intérêt à la fois théorique et général.

A. van Gennep.

* * *

Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie*. Leipzig, Hinrich, 1910, vii-288 p. in-8°.

L'auteur se défend d'être influencé par E. Siecke et A. Lang; après avoir passé en revue l'étude des mythes naturels, il aboutit à cette conclusion fort juste que le mythe n'est que l'expression d'une considération du monde, que l'invention du mythe n'est pas limitée à une période ancienne et terminée, que l'apercception mythologique présente le caractère de l'observation immédiate de la réalité, que, par une expression mythique d'art concret, la symbolisation de conceptions abstraites d'événements non immédiatement visibles de la nature ou de la vie intime appartient à une époque postérieure de la formation des légendes, que l'allégorie n'est pas du ressort de la mythologie, mais de l'histoire de la religion.

En conséquence, l'antiquité de la tradition est indifférente en soi, pourvu que, de la forme et du contenu, se dégage le caractère antique d'un mythe; tout mythe doit être pris textuellement. Voilà qui est nettement opposé à la théorie de la maladie du langage et, d'ailleurs, l'auteur déclare plus loin (p. 21) que la métaphore apparait à côté de la formation des mythes, mais n'en est pas la source. Pourtant, quelques lignes plus loin, il reconnaît qu'un mythe peut se développer d'une métaphore et il affirme (p. 23) que la théorie de la maladie du langage, telle que l'a exposée Max Müller, est exacte en un certain sens et que la critique purement négative de cette théorie, n'a rien trouvé de mieux à mettre à sa place. Faut-il voir là une inconséquence ou une conception tellement vaste qu'elle comprenne des opinions contradictoires? Quant à dire que si l'on avait appliqué la méthode employée pour l'antiquité indienne ou grecque à l'étude des traits mythologiques de la poésie populaire des Slaves, des Lettons et des Finnois (pourquoi se limiter à l'Europe?), le résultat aurait été différent, c'est ignorer entre autres, la tentative de Comparetti [1].

Il est exact que l'étude de la mythologie ne peut se séparer de celle de l'ethnologie dans laquelle je fais rentrer le folk-lore; mais tout en admettant que, dans certains cas, les contes, usages, superstitions sont le résidu de mythologies anciennes, il faut tenir compte, et dans une très large mesure, des emprunts dont la voie, en ce qui concerne la tradition orale, est beaucoup plus difficile à déterminer que lorsqu'on a affaire à des documents écrits.

Pour comprendre un mythe (ch. iii) il est important de connaître, autant qu'on le peut, l'image que les peuples non civilisés se font du monde, de la nature, et aussi de se rendre compte du procédé d'associations d'idées; la forme du mythe en dépendant principalement. L'auteur caractérise ensuite (chap. iv) les peuples naturels qui ne sont pas des peuples sans culture, mais des peuples pauvres en civilisation. Il écarte avec raison l'hypothèse de l'homme primitif, conception purement théorique d'un être « à qui manquent particulièrement tous les caractères qui distinguent l'homme de l'animal » (p. 55). Il signale (ch. v) l'importance du rituel en relations avec le mythe qui n'est souvent intelligible que par lui. L'influence des peuples les uns sur les autres et celle qu'ils ont subie des populations plus civilisées est un facteur également indiqué.

Mais, si je suis d'accord avec M. Ehrenreich pour la théorie dans son ensemble, je ne puis accepter l'application absolue qu'il en fait. C'est véritablement ce qu'on peut appeler « lunaticus error ». Il énumère avec soin la matière mythique, mais, à la suite de Siecke, il attribue à la lune le principal rôle dans les phénomènes cosmiques, théorie critiquée avec raison par le P. Schmidt. Faut-il rappeler à ce propos les singulières doctrines de Böklen qui déclare que tout dans la description du paradis se

1. *The traditional poetry of the Finns*, tr. Anderton, Londres, 1898, in-8°, (Part. II, ch. i et ii).

rapporte à la lune [1]. Tous, ou presque tous les motifs de la mythologie et du folk-lore sont rapportés à la lune qu'il s'agisse de l'antiquité, des temps modernes, de l'ancien ou du nouveau monde (p. 203) : la mort d'Adonis par un sanglier; celle d'Actéon mis en pièces par ses chiens, de Dionysos déchiré par les Titans, la résurrection d'un personnage sous une forme rajeunie, et naturellement, dans les traditions américaines (p. 185), Michabazo, le grand lièvre qui brise la glace, tout comme Kesar, dans la légende tibétaine, sont des motifs lunaires. La lune (p. 219) est représentée par le lièvre, le crapaud, l'araignée, le serpent, le poisson, les animaux à corne : on pourrait encore aller plus loin et retrouver la lune dans le fromage de la fable du *Corbeau et du Renard* : il est vrai que pour M. de Gubernatis, le corbeau représente la nuit [2], mais le procédé d'application est identique. En revanche, le soleil est représenté par le lion, l'aigle, le cygne, le porc-épic, le cerf, l'hydre de Lerne ; le loup désigne le crépuscule et les nuages. Les ogres (p. 220) figurent des anthropophages authentiques, des créations ayant un type humain non méconnaissable, des constellations comme Orion devenu un chasseur cannibale (!). Il est vrai qu'un peu plus loin (p. 221), l'auteur veut bien reconnaître que les ogres sont des imaginations excessivement compliquées et que le conte de Polyphème est des plus difficiles à expliquer [3].

On ne s'étonnera pas de voir en conséquence citer Hahn, dont on ne s'attendait pas à voir ressusciter les doctrines, et surtout Carus Sterne que M. Ehrenreich regrette (p. 184, note 1) de ne pas voir suffisemment apprécié [4]. Il aurait pu citer, quoique d'opinions modérées relativement aux siennes, H. Husson [5] ou André Lefèvre [6], s'il ne s'était abstenu systématiquement de mentionner des auteurs français, bien que dans la préface (p. v) il essaie de donner le change sur le véritable motif de cette exclusion [1].

René Basset.

1. *Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1907.

2. *Mythologie zoologique*, Paris, 2 vol. in-8°. T. II, p. 264-265.

3. Il eut fallu au moins renvoyer au mémoire de Hackmann, le plus complet sur la question et qui n'est pas même cité dans la Bibliographie : *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung*, Helsingfors, 1904, in-8°.

4. *Tuisko-Land*, Glogau, 1891, cf. *Revue des Traditions populaires*, p. 186-187.

5. *La chaîne traditionnelle*, Paris, 1874, in-8°,

6. *Contes de Perrault*. Préface, Paris, 1875, in-16.

1. Je ne vois qu'une seule exception p. 151-153, note 2, et c'est uniquement pour combattre le totémisme de M. S. Reinach. P. 212, Téléphos est mis par erreur pour Telégonos.

2. M. Cosquin, dans un travail qui n'est pas cité, *Les contes populaires et leur origine* (Bruxelles, 1895, in-8°) avait déjà étudié ce sujet.

3. R. Basset, *Nouveaux contes berbères*, Paris, 1887, n° cxvi, p. 138-144, cf. notes, p. 344-349.

4. Junod, *Les chants et les contes des Baronga*, Lausanne, s. d. in 12, p. 282-287. Bien que le cycle auquel appartient ce conte soit d'origine étrangère, la version qui est donnée diffère de la version portugaise qu'a publiée Consiglieri Pedroso et qu'a citée M. Antti Aarne.

* * *

Antti Aarne, *Vergleichende Märchenforschungen*, Helsingfors, 1898, in-8°, xvii-200 p. in-8°.

L'auteur a voulu étudier, dans leur forme populaire et dans leur forme littéraire, trois contes et chercher en éliminant ce qui peut être étranger, à rétablir leur forme primitive. On comprend qu'une des conditions d'un travail aussi compliqué est la réunion de toutes les versions d'un conte, du moins, du plus grand nombre possible.

Le premier est le conte de l'anneau enchanté [2]. M. Antti Aarne a réuni quatre-vingt une versions finnoises, quatre versions laponnes et estoniennes, six des populations turques d'Asie, une norvégienne, deux allemandes, une portugaise, une italienne, une lituanienne, sept russes, neuf grandes-russiennes, quatre de la Russie blanche, cinq de la Petite-Russie, trois des Slaves de de l'Ouest, deux des Slaves du Sud, quatre grecques modernes, deux albanaises, deux indiennes, une sarte, une du Caucase, deux de Syrie, une arabe, une souahilie, une des Karens, une annamite; en tout cent quarante-six. Mais cette liste n'est pas complète : on pourrait y ajouter une version berbère que j'ai recueillie au Mzab : *L'anneau magique* [3]; une version baronga, épisode des aventures de Djiawo [4]; une version grecque

de Lesbos *L'anneau de bronze* [1]; une version arabe d'Égypte *El Saïd Ali* [2]; une version arabe des Hooudra du Maroc : *Histoire du tâleb et du Juif* [3]; un conte magyar, *La bague d'acier* [4]. Il est à remarquer que dans la plupart de ces contes, le rôle du traître est joué par un Juif.

L'épisode du palais transporté quand l'anneau a été enlevé à son possesseur se retrouve dans le conte d'Aladin (la lampe remplace l'anneau) et à cette occasion, M. Antti Aarne étudie avec soin ce conte en signalant toutefois (p. 62-63) des différences très importantes. Somme toute, les deux récits n'ont de commun que le trait cité plus haut. On ne peut donc, au sens absolu du mot, considérer le conte d'Aladin comme une forme plus récente. Les informations sur le texte arabe sont empruntées à des sources anciennes et parfois inexactes. On peut regretter que l'auteur n'ait pas connu l'excellente bibliographie de M. Chauvin [5]; contrairement à ce qui est avancé p. 64, le texte arabe existe : il a été découvert et publié par H. Zotenberg [6]. Qu'il ait eu pour type un conte populaire, c'est certain, mais que ce conte soit celui qui est étudié ici, c'est peu vraisemblable, puisque, comme je l'ai dit, ils n'ont de commun qu'un seul trait et le moins important, et que les animaux n'y jouent aucun rôle. L'histoire d'Aladin pouvait fort bien finir avec le mariage du héros. Elle a pénétré, comme le fait justement remarquer M. Antti Aarne dans la tradition orale. Il en cite (p. 65-66) plusieurs variantes dont on pourrait accroître le nombre : ainsi en magyar : *Conte d'un jeune tzigane* [7] conte de Gössej; *le petit Ziberda*, conte de Tesmag [1]; en russe, *L'anneau enchanté* [2]; chez les Berbères de Kabylie; *Le fils de la veuve et le Marocain* [3]; à Ghat dans le Sahara, *Histoire de Djaha et de sa femme* [4]; chez les Arabes d'Algérie : *Histoire d'un bûcheron du Tafilalet* [5].

Le conte II est celui des objets magiques et des fruits merveilleux grâce auxquels le héros rentre en possession des premiers qui lui ont été enlevés. Ici encore, la liste des versions est considérable : cinquante-neuf versions finnoises et estoniennes, trois suédoises, une danoise, treize allemandes, quatre celtiques d'Écosse, d'Irlande et de Bretagne, six françaises, deux espagnoles, quinze italiennes, deux roumaines, deux lituaniennes, cinq russes, dix de la Grande-Russie, six de la Russie blanche, trois de la Petite-Russie; cinq tchèques, trois des Slaves du Sud, deux grecques, une albanaise, une tzigane de Bukowine, une arabe d'Égypte, en tout cent trente-quatre. Mais cette liste n'est pas encore complète : dans le compte-rendu que j'ai donné de l'ouvrage de M. Bela Lazar, *Ueber das Fortunatus Mærchen* [6], dans la *Revue des traditions populaires* [7], je signalais, entre autres, un conte berbère d'Algérie : *Histoire d'Ahmed, le fils du charbonnier* [8], une version italienne : *la bourse, le petit manteau et le cor enchanté* [9], Il faut y ajouter un conte souahili, très abrégé, et venu de l'arabe, comme son nom l'indique : Mohamedi [10]. La plupart de ces versions sont rattachées au conte de

1. Carnoy et Nicolaïdes, *Traditions populaires de l'Asie-Mineure*, Paris, 1889, pet. in-8°, p. 56-74.

2. Artin-pacha, *Contes populaires de la vallée du Nil*, Paris, 1895, pet. in-8°, n° XXI, p. 251-264.

3. Socin et Stumme, *Der arabische Dialekt der Houwara*, Leipzig, 1894, in-8°, p. 57-59, 118-120.

4. Klimo, *Contes et traditions populaires de la Hongrie*, Paris, 1898, pet. in-8°, p. 142-147.

5. *Bibliographie des ouvrages arabes*, V, Liège, 1901, in-8°, p. 55-67.

6. *Histoire d'Ala-aldin ou la lampe merveilleuse*, Paris, 1888, in-8°. A défaut de Chauvin, M. Antti Aarne en aurait trouvé l'indication dans le mémoire de Gaster et de Krymskié, *K literaturnoï istoriï tysatchi i odnoï notchi*, Moscou, 1900, in-4°, p. 14. Cf. aussi la traduction danoise qu'en a donée Oestrup, *Arabiska Sange og Eventyr*, Copenhague, 1889, in-8° p. 74-175.

7. *Magyar Nyelvör*, t. III, 1874, p. 179 trad. par Mme Sklarek, *Ungarische Volksmärchen*, Leipzig, 1901, in-8°, p. 181.

1. *Magyar Nyelvör*, t. X, 1881, p. 526, trad. par Mme Sklarek, *Ungarische Volksmärchen*, p. 183.

2. Goldschmidt, *Russische Märchen*, Leipzig, 1883, in-8°, p. 91-107; Sichler, *Contes russes*, Paris, s. d. in-4°, p. 193-207; Bain, *Russian fairy-tales*, Londres, 1892, in-8°, p. 202-219.

3. Mouliéras, *Légendes et Contes merveilleux de la Grande-Kabylie*, t. I, Paris, 1893, in-8°, n° XXXIX, p. 381-420.

4. Krause, *Proben der Sprache von Ghat in der Sahara*, Leipzig, 1884, in-8°, p. 31-65.

5. Cherbonneau, *Leçons de lecture arabe*, Paris, in-12, p. 26-29, 54-61.

6. Leipzig, 1896, in-16.

7. T. XIII, 1898, p. 412-415.

8. Mouliéras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande-Kabylie*, t. I, p. 31.

9. Raden, *Unter den Olivenbaum*, Leipzig, 1880, in-12, p. 142.

10. Velten, *Märchen und Erzählungen der Suaheli*, Stuttgart, 1898, in-16, n° XXIII, p. 48-50

l'oiseau merveilleux dont il sera question plus loin. L'auteur regarde le roman de Fortunatus comme un dérivé de ce conte, mais il reconnaît qu'à son tour, ce roman a exercé une action sur diverses recensions; il estime que les versions françaises et de la Grande-Bretagne ont mieux conservé la forme primitive du roman et que c'est de là que le conte est parti : c'est par les Scandinaves, non par les Russes, qu'il a pénétré en Finlande.

Le troisième conte étudié est celui de l'oiseau merveilleux. Il est représenté par quarante-cinq versions finnoises, une laponne, une estonienne, une wotiake, une magyare, deux des Tatars de Sibérie, sept allemandes, une celte, une française, une espagnole, cinq italiennes, deux roumaines, deux lituaniennes, vingt-quatre russes, sept tchèques, quatre serbes et slaves du sud, deux bulgares, une grecque, cinq indiennes, une tsigane, une syrienne, deux arabes, trois berbères, une nouba, deux annamites, en tout cent quatre. Il faut ajouter à cette liste une version yéménite (shauri) et une de Soqotora, rapportées toutes deux par D. H. Müller [1], qui s'accordent avec la recension arabe d'Égypte; le début d'un conte mecklembourgeois : *Ein Siegfried-Märchen* [2] et un conte de Bornéo, d'origine musulmane, comme l'indiquent les noms des héros [3].

Ces observations n'ont pas pour but de diminuer la valeur de l'ouvrage : *facile inventis addere*. On reste frappé de la multitude des contes recueillis en Finlande et c'est un service important rendu par M. Antti Aarne de les avoir fait connaître, même par un compte rendu souvent sommaire, d'autant qu'ils appartiennent en grande partie à des collections inédites. Si pour les autres contrées, l'Orient et l'Afrique, son information est moins complète, on n'en doit pas moins le féliciter pour la diligence qu'il a mise à réunir celles des collections qui lui ont été accessibles, la méthode avec laquelle il les a classées et le parti qu'il a su en tirer.

René Basset.

1. *Die Mehri und Soqotri-Sprache*, Vienne, 1907, in-4°, n° XIII, *La belle-mère et l'oiseau*, p. 52-58.

2. Bartsch, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg*, Vienne, 1879, 88, 2 v., in-8°. T. I, p. 474-477.

3. L. de Backer, *L'archipel indien*, Paris, 1874, in-8°, p. 203-204.

* * *

Fr. Heinemann, *Bibliographie nationale suisse*, fasc. V, S : *usages ecclésiastiques et religieux;* in-8°, 194 p., Berne, K.-J. Wyss.

Inlassable, M. Heinemann continue son gigantesque labeur, dont si souvent j'ai eu déjà à dire du bien. Ce nouveau fascicule, comme les précédents, mériterait d'être imité en France. Il est consacré au folklore religieux de la Suisse et comprend deux parties : 1. les généralités et les sources; 2. la partie spéciale, subdivisée en 43 rubriques, qui sont : 1. la cène; 2. les indulgences; 3. les funérailles; 4. la confession; 5. le jeûne fédéral; 6. la Bible; 7. le culte des images; 8. les confréries; 9. le tribunal ecclésiastique des mœurs; 10. la Fête des Rois; 11. le mariage au point de vue ecclésiastique et religieux; 12. le serment; 13. les revenus du clergé; 14. les ermites et ermitages; 15. les coutumes et ordonnances relatives au jeûne; 11. les fêtes et coutumes religieuses et l'héortologie (Noel, Nouvel an, Carnaval, Pâques, Saint-Jean, fête de la Vierge; fête des saints, etc.) 17. les prières et les livres de prières; 18. le clergé; 19. la canonisation; 20. le calendrier; 21. le catéchisme; 22. la Bénichon (bénédiction); 23. la liturgie; 24. le culte de la Vierge; 25. la messe; 26. les missions; 27. les mystères et drames religieux; 28. les nonces; 29. les ordres religieux et la vie monastique; 30. la cure d'âmes (pastoration); 31. les fêtes patronales; 32. les pélerins et pèlerinages; 33. la prédication; 34. le célibat; 35. les processions agraires (Rogations, Bénédiction des prés, champs, etc.) 36. les fêtes jubilaires de la Réforme; 37. le culte des reliques (translations, etc.); 38. les sacrements; 39. les sectes et persécutions des sectes; 40. la sanctification du dimanche; 41. le baptême; 42. les visites pastorales; 43. les consécrations, bénédictions et objets bénis.

On voit que certaines rubriques (notamment 3, 17, 35, 41, 43, etc.) sont d'un intérêt tout particulier pour les folkloristes et les ethnographes. Deux index très détaillés, des noms d'auteurs et des sujets, terminent le fascicule.

A. v. G.

*
* *

A. Thimme, *Das Märchen, Handbücher zur Volkskunde*, t, II, in-18, 201 p., Leipzig, W. Reims, 1909, 2 Mks.

L'auteur avertit de suite qu'il s'agit d'un « manuel du conte allemand, destiné à attirer à l'étude des contes le public cultivé ». Mais par la force même des choses, il a dû recourir bien souvent à la comparaison internationale. Les définitions adoptées pour mythe, légende et conte, sont les définitions courantes et traditionnelles. Plus originales sont les remarques sur les rapports du conte et de la chanson populaire. Un résumé sur l'histoire du folk-lore finit le premier chapitre. Puis sont étudiés les rapports du conte et de la mythologie, les motifs et les formules des contes, les nouvelles contaminées, les contes animaux, etc. Le seul essai d'une explication psychologique du conte se trouve au chapitre XII, où l'auteur compare la psychologie des contes à celle des enfants : les théories de Freud et de son école sur les rapports du conte et du rêve fantastique sont ignorées. Une bibliographie très étendue pour l'Allemagne, et sommaire pour les autres pays, et une liste des périodiques consacrés au folk-lore termine le volume.

A. van Gennep.

*
* *

A. de Cock et Is. Teirlinck, *Brabantsche Sagenboek*; Kon. Vlaamsche Académie, Gand, libr. A. Siffer; 8°, t. I, 307 p., 1909; t. II, 356 p. 1911; 4 francs le vol.

L'Académie Royale Flamande avait donné comme sujet de prix : « Rédiger un recueil aussi complet que possible des légendes (y compris les légendes hagiographiques) du Brabant Flamand, arrondissements de Bruxelles et de Louvain ». D'où le recueil de MM. de Cock et Teirlinck, auxquels on devait déjà un recueil magistral des jeux d'enfants et des chansons enfantines dans les Pays-Bas méridionaux. Leur nouvel ouvrage comprendra trois, peut-être quatre volumes, dont le 1er a paru en 1909 et dont le 2e vient de paraître.

Dans l'Introduction, les auteurs exposent comment ils distinguent la légende et le mythe. Par légende, il faudrait entendre le récit lié : 1° à un lieu déterminé ; 2° à un individu déterminé ; 3° à des usages (ou rites) déterminés ; 4° parfois à une époque déterminée. Et avec Bethe, ils admettent que la légende est en somme utilitaire, le conte ne l'étant pas. J'ai exposé, dans ma Formation des Légendes, que je place même le conte utilitaire aux débuts.

Quant au mythe il « est en relation avec la religion et avec la conception philosophique ». Ceci est, je crois, trop vague. En somme, on ne voit pas pourquoi dans ce cas les récits relatifs à Jésus-Christ et à la Vierge n'auraient pas droit au nom de « mythe ». Pour le sens scientifique des termes, l'étymologie ne donne rien d'utilisable; car c'est au progrès des connaissances à préciser le sens de termes d'abord vagues et n'ayant que le sens de « récit » soit conté, soit lu.

Je signalerai les quelques pages, importantes au point de vue théorique, que les auteurs ont consacrées, à « la genèse des légendes », avec un petit dessin schématique. Intéressantes aussi sont les remarques p. XVIII et suiv. sur le caractère « populaire » ou « littéraire » des matériaux recueillis, et un historique des attitudes théoriques assumées par divers collecteurs (les frères Grimm, J. W. Wolf, E. Meier, E.-L. Rochholz, Henne am Rhyn, Haas, Meiche), et des raisons des classements adoptés par eux, dont diffère le classement préféré par MM. de Cock et Teirlinck.

Le premier volume contient un premier groupe de « légendes mythologiques » : légendes relatives aux sorciers, aux esprits, aux animaux merveilleux ; restes de légendes divines. Le deuxième groupe, p. 225 et suiv. comprend les légendes relatives au diable ; le troisième groupe (t. II) comprend les légendes relatives à Jésus-Christ, à la Vierge et aux saints; *a*) nés en Brabant; *b*) nés ailleurs qu'en Brabant ; *c*) de diverses origines.

Tel que, un recueil aussi complet, avec toutes les variantes locales, et des notes explicatives, serait déjà un travail folk-lorique de premier ordre; ce qui en augmente la valeur, et assure aux auteurs la reconnaissance des folk-loristes, c'est qu'à la suite de chaque thème on trouve des renvois, montant parfois à plusieurs dizaines de titres, à des ouvrages belges et non belges où le même thème se retrouve et quand il y a lieu, l'équivalent en d'autres

langues des termes propres au Brabant a été donné tels que : Vuurman, = escampeur = fajermann = fuchtelmann = Jack in a lantern = lyktgabbe = homme de peu, etc. (I, p. 178-179). Je signalerai spécialement la liste des noms du diable qui se trouve, t. I, p. 227-240. Quant au deuxième volume, grâce à ses notes critiques et comparatives, c'est une importante contribution à la littérature hagiologique. La seule critique que je crois nécessaire de faire aux auteurs, c'est d'avoir fait une place trop grande à des légendes hagiographiques uniquement connues par des sources littéraires, et qui ne pourraient pas avoir pris racine dans le peuple, ou qui du moins ne sont pas racontées par lui, telle la légende de sœur Béatrice du couvent de Pont des Dames, près Louvain, littérarisée de nos jours par Nodier, Villiers de l'Isle Adam, Maeterlinck et d'autres.

Le fait que les textes, remarques et notes sont en flamand écartera malheureusement bien des lecteurs ; du moins les matériaux bibliographiques pourront être utilisés par tous.

A. Van Gennep.

* * *

M. Gaudefroy-Demombynes, *Les Cent et Une nuits, traduites de l'arabe*, in-8°, XVI et 352 pages. Paris, Guilmoto, 1911, 8 francs.

Les dix-neuf contes dont M. Gaudefroy-Demombynes vient de nous donner la traduction sont, ainsi qu'il le fait remarquer, des spécimens « du genre littéraire dont les Mille et Une nuits sont le type classique ». Plusieurs du reste figurent dans les recueils ordinaires des Mille et Une nuits, mais ils se présentent alors sous une forme différente, qui semble moins archaïque et plus éloignée des sources primitives, hindoues et persanes, que la forme revêtue par les mêmes récits dans les *Cent et Une nuits*. A ce titre, les notes jointes à la traduction de chaque conte sont fort intéressantes, car elles nous renseignent sur l'origine probable des légendes populaires qui ont fourni le sujet des contes littéraires et sur les aspects divers qu'ont présentés ceux-ci à travers les âges et suivant les milieux. La traduction de M. G. D. n'est donc pas seulement une précieuse contribution à la connaissance de la littérature arabe, mais aussi un excellent apport à la connaissance du folk-lore oriental. Il ne m'appartient pas de dire que la traduction est fidèle : le nom du traducteur suffit à nous le garantir. Mais il m'est permis de constater qu'elle est simple, ce qui, à mon sens, est une très grande qualité, et que, tout en conservant partout la plus grande clarté, elle rend très fidèlement ce que je serais tenté d'appeler la physionomie intérieure du texte.

M. Delafosse.

* * *

Michael Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern ; eine literaturgeschichtliche Untersuchung*. in-8°. 374 + 32 pages, Leipzig, O. Harrassowitz, 12 marks.

Cet ouvrage copieux, difficile à lire, mais plein de faits et de rapprochements littéraires, est le fruit de bien des années d'un travail pénible : l'auteur, avec une conscience rare et une abnégation parfaite, a parcouru l'Europe pour consulter tous les manuscrits, tous les ouvrages de nature à assurer la complète exactitude de sa documentation.

La première section est consacrée à l'étude et à la comparaison des textes de la légende des Sept Dormants : orientaux (syriaques, arabes, persans, coptes, éthiopiens, arméniens) et occidentaux (grecs et latins), puis à l'étude comparative de divers points de détail : les noms des jeunes gens, le nombre 8, le nombre 7, Théodose, etc. La deuxième section expose le développement postérieur de la légende : chez les chroniqueurs latins, dans la liturgie et dans l'art (quel dommage qu'on n'ait pas ici une documentation iconographique ; on comparera les résultats obtenus par l'auteur à ceux de Mâle et à ceux de Perdrizet), dans les littératures nationales : anglaise, allemande, scandinave, française, italienne, espagnole, latine moderne. Puis vient un tableau bibliographique et enfin deux chapitres sur la légende dans la littérature arabe et sur Mohammed et la légende des Sept Dormants (Surat XVIII).

La troisième section est consacrée à l'étude des origines, des composantes thémathiques et de la langue primitive de la légende. L'appendice fournit des textes utiles à la comparaison, principalement d'après des manuscrits.

Il est remarquable que la légende ne semble pas avoir pris racine en pays slaves; du moins M. Huber déclare, p. XIV, qu'il ne connaît pas de version slave, et pour ma part, je n'ai rien trouvé dans mes notes ni dans les revues et livres russes que j'ai à ma disposition. Comme l'auteur, je pose donc la question aux slavisants : et si, en effet, la légende n'est passée chez les Slaves ni de Grèce, ni d'Arménie, ni d'Allemagne, il y a lieu de rechercher les causes de cet ostracisme, d'autant plus bizarre que tant d'autres légendes semblables, païennes d'abord puis christianisées, ont été accueillies dans le folk-lore des Slaves.

Sur les possibilités matérielles de la diffusion des thèmes orientaux en Occident, je signalerai les pages 371-376 consacrées par l'auteur à cette question, très importante pour la théorie du folk lore.

L'auteur avoue que le problème d'origine n'est pas encore résolu. Il semblerait à première vue que le point de départ a été un original syrien ; en tout cas le témoin invoqué, l'évêque Jacques de Sarug est Syrien ; le plus ancien texte syriaque en prose date du VIIe siècle; et une partie du texte du pseudo-Denys date même du Ve siècle; par contre, le plus ancien texte latin est du VIIIe siècle, le plus ancien texte grec du Xe siècle. Pour l'origine syriaque sont Nöldeke, Ryssel, les Bollandistes, Guidi, Keller, sans d'ailleurs s'entendre en faveur de l'un ou de l'autre des textes syriaques. Leur étude conduit par contre l'auteur à n'y voir que des traductions ou des démarquages de textes occidentaux plus anciens, plutôt latins que grecs (p. 483 et suiv.), dont dériveraient aussi les manuscrits grecs et latins postérieurs aux textes syriaques. Les noms propres, non plus, n'ont rien de syrien (p. 488, 492 et s.), et le motif du sommeil centenaire est nettement localisé dans la région d'Éphèse dès une haute antiquité (p. 489 et suiv.). Bref, la date des manuscrits ne prouve pas autant qu'on le croit pour l'âge d'une légende (bonnes remarques, p. 509). L'analyse des textes occidentaux conduit l'auteur à admettre un texte original latin (p. 520 et s.); il montre même dans le texte grec des latinismes évidents (cf. cependant les hésitations de l'auteur, p. 527).

Quant au thème lui-même, après avoir été un objet de foi, il fut critiqué vivement par Tillemont, Baillet, etc., puis étudié scientifiquement; rapproché du thème d'Épiménide par Benicke (1715), Iken, Baring Gould, Rohde, il fut ramené à un rite (celui de l'incubation) par Gruppe et regardé comme un récit étiologique de cérémonies localisées à Éphèse par Lucius-Anrich. Par contre, Günter et Delehaye n'y veulent voir qu'un « roman pieux », un « pur récit d'imagination », alors que Koch n'est pas éloigné de voir dans les Sept Dormants autant de cabires honorés près d'Éphèse, théorie proprement folle, et à bon droit rejetée par Nöldeke, Ryssel, etc. Tout bien pesé, je suis de l'avis de l'auteur : le récit ne s'explique ni par un rite, ni par des circonstances cultuelles ou des croyances locales païennes, ni par de vieux thèmes mythologiques ; la théorie de Delehaye a du vrai ; mais le P. Huber, je crois, s'approche plus encore de la vérité en expliquant le tout par une trouvaille de cadavres momifiés ou d'ossements dans une caverne, ossements considérés à cette époque (V^e-VIe siècles) comme autant de reliques. Peut-être même ces cadavres étaient-ils ceux de chrétiens réfugiés là, ou bien enfermés dans cette caverne, sur le sort desquels la population des environs possédait encore, quelques générations plus tard, de vagues traditions. Lors de la découverte, les témoins auront été le jouet d'une hallucination collective; d'où la légende, immédiatement amplifiée, puis transmise au loin, et enfin aura eu lieu la convergence avec les thèmes déjà littérarisés d'Épiménide et d'Abimélech (cf. p. 563-567). Cette conclusion explique en effet bien des particularités; elle concilie plusieurs théories de détail; et elle apparaît, à qui s'est occupé de la formation de légendes modernes (comme celles de Napoléon, de l'archiduc Rodolphe, etc.) plus que plausible, proprement décisive.

A. VAN GENNEP.

* * *

P. SARTORI, *Sitte und Brauch*, t. I, *Die Hauptstufen des Menschendaseins*, Handbücher zur Volkskunde, t. V, Leipzig, in-18, 186 p. W. Heims, 1910, 2 Mks.

Une courte introduction, où sont étudiés les divers sens des termes coutume, droit coutumier, coutume populaire, morale, mœurs, usage, etc. prépare à l'intelligence des volumes qui successivement traiteront de cet ordre de faits collectifs. Le tome I

conserve la répartition traditionnelle des « degrés des âges ». Ce m'est un plaisir particulier de voir adoptée (p. 18 sqq.) la terminologie que j'ai proposée dans mes Rites de Passage : comme M. Sartori possède, il l'a montré par ses travaux comparatifs antérieurs, et le montre de nouveau par celui-ci, une documentation énorme, c'est donc que la répartition que j'ai proposée des rites de séparation, de marge et d'agrégation lui a paru d'une utilité incontestable. Elle est conservée tout au long du livre ; mais comme de juste — et je l'ai indiqué moi-même à plusieurs reprises, tous les rites et usages relatifs à la vie sociale et individuelle ne sont pas des rites de passage ; tels les rites de fécondation, de préservation contre les influences malignes, etc.

L'examen des croyances, coutumes, cérémonies et usages se rapportant à la grossesse et à la naissance, au mariage (p. 48-50) complète le détail de ma systématisation et aux funérailles sont classés, détail par détail, sous une soixantaine de rubriques des détails qui sont principalement allemands, et les faits soit européens, soit non-européens ne sont utilisés, le plus souvent en note, que comme élément d'explication. La bibliographie montre la même disproportion. Mais ceci n'empêche pas le volume de M. Sartori de présenter une portée générale, considérable.

A. van Gennep.

* * *

Dr. M. A. van Andel, *Dutch folk-medecine.* (*Janus. Archives internationales pour l'histoire de la médecine et la géographie médicale.*) in-8°, 76 p. ill. Harlem, 1910.

L'auteur, qui a publié il y a deux ans, un volume en hollandais sur la médecine populaire aux Pays-Bas [1] continue ses recherches sur ce sujet. Il a réuni des quantités de faits, en adressant ses questionnaires à des médecins, à des pharmaciens, à des sages-femmes, à des pasteurs et des curés et à des instituteurs. Après les ouvrages que des spécialistes ont dédiés à la médecine populaire en Allemagne, en France, en Angleterre et en Belgique flamande, il n'était pas nécessaire de plaider la nécessité d'une telle enquête pour la Hollande. Une énumération aussi complète que possible des coutumes médicales populaires d'un certain pays est une contribution essentielle à l'histoire de la médecine populaire. La comparaison entre la médecine populaire des pays civilisés et les coutumes médicales des peuples non ou peu civilisés, permettra de se former une idée tant soit peu complète de la médecine primitive, dont il ne subsiste aucun vestige écrit.

Les faits sont classés d'après le système pathologique. On examine d'abord les opinions populaires sur la grossesse et l'enfantement, ensuite les maladies des enfants, les émotions nerveuses, les maladies des organes respiratoires et digestifs, les maladies infectieuses et de la peau, et enfin le rhumatisme.

Nous apprenons qu'actuellement le peuple hollandais ne connaît aucun moyen pour favoriser la fertilité tandis que les abortifs sont extrêmement nombreux et variés. Un manuscrit de la fin du XVIIIe siècle mentionne une cure magique de la stérilité. D'après la légende, la comtesse Marguerite, l'épouse de Floris IV, avait donné le jour, le vendredi saint de l'an 1276, à autant d'enfants qu'il y avait de jours dans l'année. L'auteur reproduit une image, sous laquelle on lit que cet enfantement prodigieux était la suite d'une malédiction, prononcée par une pauvre femme que la comtesse avait traitée avec dureté. On explique cette légende, par la circonstance que l'année commençait alors à Pâques et que le Vendredi saint, l'année ne contenait donc plus que deux jours. Les 365 enfants légendaires auraient été baptisés dans l'église de Loosduinen près de la Haye. Pour cette raison, les femmes allaient y toucher les fonts baptismaux, pour se guérir de la stérilité, et cette coutume a persisté jusqu'au XVIIIe siècle.

L'opinion qu'un enfant subit l'influence des objets qui ont fait une impression sur la mère, est toujours aussi générale que du temps dont parle la Genèse (30) où l'on croyait que des branches partiellement écorchées et mises dans l'abreuvoir, feraient naître des agneaux tachetés. Un instituteur hollandais rapporte, que dans son village, on n'élève pas de vaches rouges, de peur que des femmes, qui en seraient

[1] M. A. van Andel, *Volksgeneeskunst in Nederland*, Leyde, 1909.

effrayées, n'eussent d'enfants aux cheveux rouges. Il y a toujours des croyances dans le rapport entre la date de la naissance et les phases lunaires, un rapport que Dickens mentionne dans David Copperfield. On attache une grande importance aux circonstances accidentelles de la naissance, tandis que le placenta est entourée d'associations magiques, autant que c'est le cas chez les Javanais et chez maint autre peuple primitif.

Souvent on traite les maladies des yeux par des fleurs qui figurent des petits yeux, par la véronique, déjà recommandée par Dioscoride, et par l'euphrasie, dont Milton fait se servir l'archange pour conférer une vue claire à Adam. Le jus de la célandine (Chelidonium majus) est aussi un remède ophtalmique populaire, qui était déjà connu des Égyptiens et qui est toujours en usage en Chine. Les remèdes contre les maladies des dents sont très nombreux, et souvent ces remèdes sont magiques.

Dans une autre étude [1], le même auteur considère quelques cas de remèdes sympathiques. Un traitement est appliqué au couteau, à la hache, au clou qui ont causé la blessure. On prépare des onguents composés, pour en enduire l'arme qui a frappé, au lieu de traiter directement la blessure qu'on désire guérir. Un tel onguent contenait par exemple de la graisse, du sang, du momie et de la mousse (Usnea) poussée sur le crâne d'une personne morte d'une manière violente. Cet onguent est mentionné par le poète anglais Dryden, comme par les médecins hollandais de la Renaissance. En traitant l'arme, on traite en réalité le sang qui y adhère. On guérit quelqu'un d'une blessure, en portant dans la poche quelques gouttes de son sang, un morceau de bandage saupoudré de la « poudre de sympathie » (sulphus ferronus ensiccatus), un nom qui, dans l'étymologie populaire hollandaise est devenu « poeder van sintepetit » (de saint Petit), une expression populaire très courante. En possédant ces gouttes de sang, on a le blessé en son pouvoir : on peut le guérir ou rendre pire sa blessure. Sir Kenelm Digby, gentilhomme de la cour de Charles I d'Angleterre, a écrit un traité sur cette guérison, *Theatrum sympatheticum*, dont la traduction hollandaise a sans doute contribuée à fortifier en Hollande la foi dans ces procédés sympathiques. Les sécrétions du corps sont souvent censées contenir une particule de l'âme, et cela rentre dans la thérapie par la magie sympathique.

B. P. Van der Voo.

1. *Magische Geneeskunde*. Nederlandsch Tijdschrift voor Geneeskunde, 1910.

* * *

O. Schell. *Das Volkslied, Handbücher zur Volkskunde*, t. III, in-18, 204 p. Leipzig, W. Heims, 1908, 2 mks.

Peu de sujets d'étude sont aussi complexes et aussi difficiles que celui de la chanson populaire. Rien que la définition du terme a suscité bien des polémiques : l'auteur juxtapose diverses de ces opinions, les unes en faveur de la théorie de l'origine collective, les autres en faveur de la théorie de l'origine individuelle, et sans oser, semble-t-il, décider. Il aime des expressions comme « le peuple allemand », ou « l'âme du peuple allemand », comme s'il s'agissait d'une unité à la fois ethnique et psychique. Ce que j'aurais désiré trouver dans ce volume manque : à savoir une bonne caractérisation de la chanson populaire du Mecklembourg, du Brandebourg, de la Saxe, des pays rhénans, de la Bavière, etc., au lieu de généralités « allemandes ». Le chapitre sur les chansons sociales et celui sur les imitations de chansons populaires en Allemagne sont fort intéressants. Les exemples sont bien choisis. Des indications sur la collection des chansons et une bibliographie des recueils terminent ce volume, en somme meilleur que la plupart du même genre.

A. v. G.

* * *

K. Wehrhan, *Kinderlied und Kinderspiel, Handbücher Zur Volkskunde*, t. IV, in-18, 189 p. Leipzig, W. Heims, 1909, 2 mks.

Ce volume est l'un des plus utiles de la collection en ce sens qu'on y trouve classés pour la première fois d'une manière commode de tout petits faits jusque-là éparpillés dans des centaines de revues. De plus des bibliographies spéciales sur la chanson enfantine, les berceuses, les imitations chantées de cris animaux, les fêtes enfan-

tines, les rimes à compter, la mythologie dans les jeux d'enfants, les langages enfantins, etc., font du livre un excellent instrument de travail. Une bibliographie spéciale le termine.

A. van Gennep.

* * *

K. Bücher, *Arbeit und Rythmus*, 4e éd. Leipzig, B. G. Teubner, in-8°, 476 p., XIV pl., 7 mks.

Cette 4e édition de cet ouvrage célèbre a été remaniée et augmentée de textes nouveaux et d'illustrations nouvelles. Je rappelle que l'auteur a voulu montrer, et y a réussi, que non seulement le travail comme fait économique n'est pas une invention moderne, mais que chez les demi-civilisés le travail existe tout autant que chez nous, seulement sous une forme qui chez nous a pris plus ou moins la valeur d'un jeu, ou d'une occupation désintéressée. Ainsi la chanson qui est aujourd'hui un délassement esthétique, aux débuts était exactement une partie du travail accompli, partie essentielle car elle réglait rythmiquement l'exécution. Ce phénomène se constate encore dans l'Europe Centrale pour certain métiers (pêcheurs, haleurs, scieurs de long, peintres en bâtiment); en Russie il a conservé ses caractères primitifs, au point que certaines chansons de métier, comme la doubinouchka, possèdent un caractère quasi-national.

Le volume de Bücher est l'un des plus suggestifs et des plus intéressants qu'il y ait, parce qu'on y voit saisie sur le vif la vraie vie, créatrice et agissante. Chansons à moudre, à tisser, à filer, à puiser de l'eau, chansons domestiques et chansons de métiers, chansons de labour et chansons d'industries, chansons alternantes, chansons en chœur, des funérailles, des débardeurs, des pilotes, chansons à ramer sont passées successivement en revue, chez tous les peuples. Nombre de celles publiées dans cette 4e édition, et qui en remplacent d'autres des éditions antérieures, sont inédites. Quant aux chapitres VII, où M. Bücher propose sa théorie sur la musique et la poésie, et IX, où il montre que le rythme est réellement un principe du développement économique, ils sont à relire, et à méditer.

A. van Gennep.

* * *

Léonce Roudet, *Eléments de phonétique générale*, in-8°, 363 p., Paris, H. Welter, 1911, 10 francs.

L'auteur de cet ouvrage a pensé faire œuvre utile en exposant les théories essentielles de la phonétique générale dans un livre élémentaire, mais conforme à l'état actuel de la science et aussi précis que possible. Il s'est efforcé de répondre aux besoins de tous les lecteurs. Ceux qui ont surtout en vue la pratique trouveront dans l'ouvrage la phonétique des trois principales langues européennes, le français, l'anglais et l'allemand, ainsi que l'étude des sons et des faits phonétiques les plus intéressants des autres langues. Pour ceux dont l'objet principal est la connaissance théorique et historique des langues anciennes ou modernes, il a tâché de mettre constamment en évidence le rapport des faits phonétiques avec la lexicologie, la morphologie, la syntaxe et la métrique des unes et des autres, et a tenté de présenter une vue d'ensemble des principes généraux de la phonétique historique. L'auteur espère enfin que les phonéticiens de profession eux-mêmes trouveront à glaner dans son livre, car il s'est efforcé de serrer de plus près certaines questions et il a abordé quelques problèmes encore obscurs. Si les solutions qu'il en donne ne sont pas définitives, elles pourront au moins mettre d'autres chercheurs sur la voie de la vérité.

Voici le contenu du livre: L'introduction traite de l'objet de la méthode de la phonétique, donne un aperçu de l'histoire de la phonétique et établit les conditions physiques, physiologiques et psychologiques de la parole. Puis, à propos de la représentation des sons du langage il montre l'insuffisance de l'écriture et de l'orthographe usuelles, passe en revue les systèmes de transcription phonétique et expose le système adopté. La deuxième partie traite des éléments phonétiques: Classification des éléments phonétiques, les voyelles, les semi-voyelles et diphtongues, les consonnes constrictives, occlusives dures, occlusives mouillées et les mi-occlusives. La troisième partie est consacrée aux combinaisons phonétiques: Union des sons contigus, syllabe, assimilation et dissimilation, hauteur, intensité, durée, ton et accent, groupes phonétiques, rythme. Enfin la qua-

trième partie traite de l'évolution phonétique, on y trouvera une étude systématique des changements phonétiques, évolution des voyelles, évolution des semi-voyelles et des consonnes ; conditions phonétiques de l'évolution des consonnes, de l'évolution du ton, de l'accent et de la quantité. Un chapitre spécial est consacré aux changements singuliers : Création de mots, adaptation des mots d'emprunt, changements conscients et volontaires, mutations par influence phonétique, évolutions anormales, changements singuliers inexpliqués. Enfin le dernier chapitre passe en revue les problèmes de l'évolution phonétique, explique le mécanisme psychophysiologique des changements phonétiques, le mode de propagation des changements, la cause des changements et la nature des lois phonétiques.

En somme, c'est là un excellent traité, maniable, sérieux, et qui permettra aux ethnographes de se faire vite une idée précise de problèmes dont ils ne sauraient oublier l'existence. La quatrième partie surtout leur sera une mine précieuse de renseignements. Comme les langues sont des éléments de la civilisation, elles présentent des phénomènes de transformation et de transmission qui offrent une analogie naturelle avec ces mêmes phénomènes se manifestant pour d'autres éléments culturels. Quand l'auteur expose le « déterminisme linguistique des changements réguliers et le déterminisme chronologique des changements réguliers » on est porté à transposer ces réflexions aux « changements réguliers » des motifs décoratifs et des formules d'art; quant au « déterminisme géographique », il est d'ordre ethnographique. Il est indispensable aussi de lire le paragraphe, p. 341 et suiv., sur les « causes des changements phonétiques » (physiques, ethniques, sociales), et les remarques judicieuses (p. 348 sq.) sur la « nature des lois phonétiques. »

Une bibliographie sommaire introduit, un erratum et un index très détaillé terminent le volume.

A. v. G.

* * *

F. W. H. Migeod. — *The languages of West Africa. Vol I*, in-8°, VIII et 373 pages, avec index et carte. London, Kegan Paul, 1911.

Je recommande vivement la lecture du livre de M. Migeod, non seulement aux linguistes désireux de faire connaissance avec le premier essai de grammaire comparée des langues de l'Afrique Occidentale, mais aussi aux ethnographes curieux d'étudier les manifestations des civilisations soudanaises à travers le langage qui est l'un des produits de ces civilisations. L'ouvrage est pensé avec bon sens, rédigé avec méthode, écrit avec clarté. La documentation de l'auteur est abondante et variée et très généralement excellente pour la partie qui provient de ses études personnelles, poursuivies durent un séjour de onze ans dans la Nigeria et la Gold Coast. Je signale tout particulièrement, comme intéressant plus spécialement l'ethnographie, la préface, le chap. I relatif aux migrations et à la distribution des groupements ethniques, le chap. V traitant de la numération et surtout le chap. III intitulé *Preliminary remarks on language*: on y trouvera des considérations aussi justes qu'intéressantes sur ce que j'appellerais volontiers l'analyse philosophique du parler des Nègres, sur l'influence des femmes relativement à la formation et au développement d'une langue nouvelle et sur beaucoup d'autres sujets encore. A signaler également le très curieux spécimen de l'anglais actuellement parlé par les Noirs européanisés de Sierra Leone, langue très spéciale, anglo-saxonne quant à son vocabulaire mais complètement africaine quant à sa morphologie et surtout quant à sa syntaxe (pages 252 et 253).

M. Delafosse.

* * *

Le P. Butaye S. J. *Grammaire congolaise* Roulers, Jules de Meester, 1910, 90 p. in-8°.

Id. *Dictionnaire kikongo-français et français-kikongo*, Roulers, Jules de Meester, XIV-308-238-90 p. in-8.

Dans le bassin inférieur du Congo, on parle une langue, le kikongo, divisée en deux dialectes : le haut kikongo en usage sur la rive droite de l'Inkisi jusqu'à Stanley-Pool au Nord et la Nsélé à l'Est, le bas kikongo ou fiote (altération de *mfioti*, noir) parlé sur la rive gauche du fleuve depuis la côte jusqu'à l'Inkisi. Ce dernier fut connu de bonne heure, car c'était la langue du royaume chrétien de San Salvador dont la

capitale avait un évêque et une cathédrale aujourd'hui ruinée. Dès le XVIIe siècle, cette langue fut naturellement l'objet de travaux particuliers en Portugal et en Italie [1]; ce ne fut qu'au XIXe qu'elle devint le sujet des recherches du P. Visseq, du P. Delplace, de Bentley et du P. Struyf. L'autre dialecte, le haut kikongo, fut négligé jusqu'à ce que le P. Butaye en eût donné une grammaire en 1901 : celle-ci est une seconde édition, revue et augmentée. L'exposé est clair et net et, comme cet ouvrage a un but pratique, l'auteur n'a pas cru devoir adopter une transcription compliquée. Cependant, il aurait pu aller un peu plus loin et différencier par un accent l'é aigu (*nkélé*, fusil), de l'ê grave (*nkêla*, fête), de même l'ó aigu (*nsóki*, tort), de l'ô grave (*nsôki*, honte).

Le Dictionnaire, dont une première édition parut aussi en 1901, est le complément de la grammaire. Il est dressé suivant l'ordre logique, c'est-à-dire que les composés sont groupés avec le mot principal. On peut regretter cependant qu'il ne contienne pas tous les dérivés consistant en substantifs formés d'un verbe. Le manque de place n'est pas une raison : il eut suffi de supprimer le vocabulaire flamand-kikongo, inutile à côté du dictionnaire français-kikongo, et les notes écourtées de Kiswahili, qui ne peuvent réellement servir au point de vue pratique, encore moins au point de vue scientifique; on sera toujours obligé, même dans le premier cas, d'avoir recours aux travaux de Steere, de Sacleux, de Buttmann, de Velten, etc. Le reste des appendices III : noms d'hommes, croyances, superstitions, fétiches, maladies, travaux; IV, faune [2]; V, flore, renferme des détails intéressants. En somme, ces deux volumes sont un bon travail et rendront de grands services aux études bantoues.

René Basset.

1. Cf. les détails donnés par Bentley, *Dictionnary and Grammar of the Congo language*, London, 1887, in-8°, p. XI-XII.

2. Je remarque (p. 80) la pauvreté de l'onomastique des lépidoptères : un seul nom : *lubumba-mbumba* pour le papillon en général — car c'est à tort que la libellule (*lupumgumpungu*) est rangée parmi les papillons. En revanche, nous avons 41 noms de sauterelles. Mais s'agit-il d'autant d'espèces différentes, ou simplement de multiples appellations et de synonymes? L'auteur aurait pu donner des détails comme il l'a fait pour les fourmis.

* * *

J. Delvaille, *Essai sur l'Histoire de l'Idée de Progrès jusqu'à la fin du* XVIIIe *siècle*, in-8°, 761 p. Paris, F. Alcan, 1910, 12 fcs.

« Il faut qu'en toutes choses les hommes se proposent un point de perfection au-delà même de leur portée. Ils ne se mettraient jamais en chemin s'ils croyaient n'arriver qu'où ils arrivent effectivement..... on perdrait courage, si on n'était pas soutenu par des idées fausses. » Ainsi parle Raymond Lulle à Artémise dans les Dialogues des Morts de Fontenelle. Et sans doute, l'idée de progrès est une de ces idées fausses, à demi-fausses tout au moins. M. Delvaille semble pourtant la croire vraie : il a même tenté de discerner quels sont les éléments nécessaires et suffisants du progrès : « Pour qu'il y ait Progrès, dit-il, il faut qu'il y ait *a*) succession ; *b*) continuité; *c*) nouveauté ; *d*) amélioration. » Mais ce mot continuité n'a pas un sens absolu ; M. Delvaille ne va pas jusqu'à admettre que la condition du Progrès c'est la révolte, mais seulement que cette continuité est discontinue. Plus loin il postule une échelle de valeurs.

Après cette introduction l'auteur passe en revue les diverses théories sur le progrès : Stoïciens, Epicuriens; Juifs; Premiers chrétiens; Roger Bacon, Thomas Moorus, Jean Bodin, Campanella, François Bacon, Descartes, Pascal, Fontenelle, l'abbé de Saint-Pierre, Vico, Montesquieu, Voltaire, J. J. Rousseau, Turgot, Hume, Ferguson, Smith, Lessing, Herder, Kant, Diderot, d'Alembert, Helvetius, d'Holbach et quelques autres de moindre renom. Ce qu'il y a d'intéressant pour l'ethnographe dans la vaste et minutieuse enquête menée à bien par M. Delvaille, c'est que l'idée de progrès est à la base même des jugements que chacun porte sur les diverses formes de la civilisation, et de telle sorte que s'occuper de cette idée, pour la nier ou la glorifier, revient à dresser le bilan de la « Kulturgeschichte » universelle.

Sans doute, d'une part les théoriciens jusqu'au XVIIIe siècle, et d'autre part M. Delvaille dans une analyse des théoriciens de ce même siècle ont-ils laissé de côté les faits du début. Ni les premiers n'avaient une autre idée des civilisations primitives que celle qu'ils se faisaient de l'antiquité

classique ; ni le second n'a vu suffisamment que le document ethnographique a occupé chez Bayle, chez Lafitau, chez Montesquieu, chez Rousseau, chez Voltaire, etc., un rang d'argument et une valeur d'appréciation de premier ordre. M. Delvaille n'aura pas de peine à rectifier ce défaut de son enquête dans une prochaine édition, ou même dans le second volume, qu'il nous promet, et qui traîtera de l'idée de progrès au XIXe siècle. C'est dans ce volume surtout qu'il lui faudra tenir compte, tant de l'influence des documents ethnographiques, que de celle des documents archéologiques nouveaux (Égypte, Assyro-Babylonie, civilisations mycénienne, préhistoriques, etc.), sur l'évaluation par les théoriciens modernes de l'idée du Progrès.

Elles ont eu du moins cet effet d'ajouter aux trois théories antérieures sinon une théorie, du moins les prodromes d'une interprétation nouvelle. En effet, les trois théories antérieures étaient 1° la théorie des cycles; elle a été reprise par Nietzsche, dans sa théorie du Retour Eternel, dont on n'a pas montré assez, jusqu'ici, l'origine stoïcienne et le parallélisme avec certaines théories de l'ancien Mexique ; 2° la théorie de la dégénérescence, chez les paiens théorie de l'Age d'Or, chez les chrétiens théorie du Paradis ; elle est encore très vivace chez les théologiens et chez les ethnographes missionnaires (R. P. van der Burgt, etc. ; le P. Schmidt, dans un article récent, qui sera analysé ici, a pris une attitude intermédiaire, disons pragmatiste) ; 3° la théorie du Progrès, c'est-à-dire du perfectionnement. La quatrième attitude serait celle que j'ai adoptée avec Remy de Gourmont et d'autres, suivant laquelle il y a progrès, perfectionnement technique, mais constance intellectuelle, donc, à considérer l'évolution de toute l'humanité et de toute sa civilisation, oscillations autour d'un point fixe conditionné par les qualités spécifiques de l'homme. Ce point de vue est basé sur les résultats actuellement acquis en physico-chimie d'une part, en biologie de l'autre.

Quoiqu'il en soit, le livre de M. Delvaille, est indispensable à tous ceux d'entre les ethnographes qui conçoivent leur science comme la base de la science plus vaste, encore à faire totalement, des civilisations. On attend avec impatience le 2e volume.

A. VAN GENNEP.

* * *

Dr Vladimir PAPPAFAVA, *Rechts-und Justizverhältnisse und das Urkund-und Beurkundungswesen in Montenegro,* Uebersetzung von A. Simon, Wien, K. u. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme, 1910. Tir. à part de la *Zeitschrift für Notariat und Freiwilige Gerichtsbarkeit in Oesterreich,* Jahrgang, 1910.

L'auteur montre d'abord les traces nombreuses qui se sont conservées au Monténégro des anciennes institutions aryennes. La division territoriale du pays a pour base la *Pleme* ou tribu qui se subdivise elle-même en phratries (*Brastvos*) ; l'organisation patriarcale de la société domestique génériquement dénommée *Kuca* s'est maintenue dans l'établissement de la propriété collective. Cette communauté a une véritable personnalité juridique et comme telle est propriétaire de l'universalité des biens mobiliers et immobiliers de la famille ainsi soustraits à toute main-mise individuelle. La Kuča est soit une *Zadruga* soit une *Inokosna* suivant son importance. Si la Kuča ne comprend qu'une famille on la nomme Inokosna; quand elle se compose de plusieurs familles elle s'appelle Zadruga et peut par exemple abriter sous son toit jusqu'à 50 personnes [1]. La réunion de ces ménages ou kuče constitue précisément le brastvo (*Brüderschaft* : confrérie) ; un certain nombre de ces brastvos forme dès lors la pleme. Ajoutons, pour se faire une idée de la force de ces phratries monténégrines, que s'il y en a de 30 à 50 têtes il n'est pas rare aussi d'en rencontrer qui comptent de 600 à 800 membres. La Kuča est administrée par le plus ancien du groupe : à la tête du brastvo se trouve le *Glavar* désigné d'un commun accord ; la pleme enfin élit le *Knez* ou *Vojvoda* (sorte de maire) dont la dignité se transmet de père en fils ; il peut arriver cependant que la pleme ne doive pas son chef à l'élection, mais que celui-ci lui soit imposé par un brastvo particulièrement fort et puissant qui le choisit parmi les siens. Comme les kuče, les brastvos et les plemes ont chacun leurs biens propres, mais une kuća possède rarement une forêt ou un pâ-

1. Cf. Milan Markovic, *Die serbische Hauskommunion (Zadruga) und ihre Bedeutung in der Vergangenheit und Gegenwart.* Leipzig, 1903.

turage à elle seule, tandis qu'il en est presque toujours autrement pour les brastvos et les plemes. Le Knez, qui porte d'ailleurs aujourd'hui le titre de *Plemenski Kapetan*, représente à la fois le pouvoir politique, militaire et judiciaire (c'est ainsi qu'il fait fonctions de juge de paix); il est assisté selon l'importance de la pleme de 6, 12 et 15 juges non rétribués (*Dobri Ljudi*) qui reçoivent comme indemnité une partie du *Globa*, c'est-à-dire des amendes prononcées pour infractions aux lois. Les 80 tribus de la principauté forment 10 *nahias* ou provinces divisées en 4 districts (*Okružje*) commandés chacun par un *Okružni Kapetan*.

On sait que le Monténégro est gouverné par une monarchie héréditaire dans la postérité mâle de Pétrovitch Niégoutch : le prince assisté d'un conseil d'Etat de 8 membres dont 6 ministres exerce un pouvoir presque absolu. Les tribunaux de district ou d'arrondissement se composent d'un président auquel sont adjoints 1 ou 2 assesseurs et des secrétaires. Le *Veliki Sud* ou tribunal suprême qui fonctionne comme cour d'appel et cour de cassation est formé d'un président, de 4 conseillers et de 3 secrétaires; il a son siège à Cetinié, capitale, où la moitié de ses membres doit résider. Au point de vue du droit en vigueur le Monténégro a conservé dans sa pureté primitive le vieux droit coutumier slave que chaque tribu s'est appropriée en l'adaptant à ses besoins : les plemes vivaient même si étroitement séparées les unes des autres que jusqu'à la fin du siècle dernier l'endogamie régnait par exemple dans telle ou telle partie de la principauté alors que par ailleurs on admettait le mariage entre membres de tribus différentes. Les premières tentatives de codification entreprises au Monténégro datent de 1790 et de 1796 ; en 1855, parut le code de Danilos Ier (code de droit public et de droit pénal); le droit de la famille et des biens n'a été réglementé législativement qu'en 1888 avec le *Code Bogisič* (prononcer Boguisitch) du nom de son auteur, savant ethnographe et jurisconsulte ragusain, professeur de droit à l'université d'Odessa, qui avait été chargé par le gouvernement russe sur la demande du prince régnant, de l'élaboration de cette œuvre. Ce code est remarquable à tous égards aussi bien par la langue claire et populaire dont Bogisič s'est servi pour la rédiger que par l'ordre et le groupement des matières et surtout l'intelligence des traditions et le souci du maintien des institutions nationales : on a pu dire qu'en opérant une habile fusion du droit slave avec les conceptions juridiques modernes, l'auteur avait su éviter tout dualisme entre le droit savant et le droit coutumier.

La dernière partie de l'étude de M. Pappafava est relative à la formation des contrats et à la réception des actes juridiques au Monténégro.

E. Burle.

* * *

Dr Vladimir Pappafava, *Das Notariat in San Marino*, traduit de l'italien en allemand par A. Simon, une brochure de 27 p., Innsbruck, Verlag der Wagner'schen Universitats-Buchhandlung, 1910.

Poursuivant ses recherches sur l'organisation du notariat et autres institutions similaires dans tous les pays du monde, M. Pappafava a cru devoir examiner dernièrement la législation notariale du plus petit état européen, Saint-Marin. Ce travail n'offrirait en soi qu'un intérêt exclusivement juridique, la matière se prêtant peu à de longs développements, même oratoires (M. P. est avocat : à quand de nouvelles études sur le notariat dans la république d'Andorre ou dans la principauté de Lichtenstein?) si, fidèle à sa méthode ordinaire, l'auteur en un préliminaire qui tient près des 2/3 de sa brochure ne traitait tout d'abord de l'histoire, de la situation politique et administrative et de la législation en général de cette contrée lilliputienne.

Saint-Marin, le pays de la liberté éternelle (*perpetuae libertatis gloria clarum*), situé comme on sait, dans le royaume d'Italie, entre les provinces de Forli et de Pesaro, occupe une superficie de 62 kil. carrés et compte une population d'environ 9,500 habitants. L'indépendance de cette république dont on place la naissance dans le courant du IIIe siècle après J.-C. a été reconnue plusieurs fois au XIXe siècle, en 1817, par le pape Pie VII, en 1861 par le nouveau royaume d'Italie, en un traité réciproque de commerce et d'amitié signé le 22 mars 1862, modifié en 1872 et remplacé le 27 mars 1882 par une nouvelle convention conclue à Rome. Aussi haut que l'on puisse remonter les deux plus vieux pères de famille se

trouvaient jadis à la tête des San Marinois ; ils portaient le titre de consuls ou sénateurs; leurs sentences et arbitrages s'imposaient aux membres de la petite colonie. Cependant les questions particulièrement graves et intéressant le bien commun étaient soumises à l'appréciation des anciens de chaque famille qui se réunissaient pour en délibérer; cette assemblée reçut de bonne heure le nom d'*Arengo*. Avec la croissance et le développement de la communauté, l'*Arengo* acquit une importance sans cesse grandissante : elle devint au XIVe siècle le *Gran consiglio generale* composé de 60 membres ; les consuls s'appelèrent dorénavant les *capitani reggenti*; il faut joindre à ces deux rouages administratifs le *Consiglietto* ou *conseil des Douze*, petite commission nommée par le grand conseil. Les membres du grand conseil sont nommés à vie; ils appartiennent pour un tiers aux nobles (*patriziern*), un tiers aux bourgeois de la ville et des faubourgs (*borgo*), un tiers aux habitants de la campagne (*possidenti di campagna*). Les places vacantes sont remplies par le choix du conseil lui-même. Au grand conseil revient le droit d'initiative en matière politique et administrative ainsi que la nomination des fonctionnaires, le droit de grâce et d'amnistie ; il promulgue les lois et désigne les deux capitaines régents. Ceux-ci qui constituent le pouvoir exécutif ne restent que six mois en exercice; l'un est choisi parmi les nobles, l'autre parmi les bourgeois et les campagnards. Le Conseil des Douze, dont les membres sont pris au sein du grand conseil et nommés par lui, a pour mission d'assister et d'aider de ses conseils les capitaines régents dans tout ce que réclament l'intérêt et le bien du pays : il sert en somme d'intermédiaire entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Il représente en outre dans l'organisation judiciaire du pays le tribunal civil jugeant en 3e instance. L'administration est encore partagée entre deux secrétaires d'État, l'un aux affaires étrangères et aux finances, l'autre à l'intérieur ; à côté d'eux sont un trésorier général et un commandant supérieur de la milice. Chaque commune ou village a du reste son délégué administratif investi des fonctions de syndic qui est chargé de pourvoir aux menus besoins de la population et doit informer le gouvernement de tout délit commis contre la propriété.

Bien, dit à ce propos M. P. que dans un si petit état les procès soient extrêmement rares — leur moyenne annuelle n'atteignant pas le chiffre de vingt — l'administration de la justice n'en est pas moins très complètement organisée. Il y a des tribunaux civils et criminels et une cour d'appel suprême : tandis que cette dernière est représentée comme nous l'avons vu, par le conseil des Douze, les fonctions de juge sont exercées par des commissaires légaux (*commissario o uditore della reggenza*) élus par le conseil pour une période de trois ans et susceptibles d'être renouvelés dans leurs fonctions pour trois autres années : afin de s'assurer de leur impartialité et de leur indépendance on les recrute parmi les jurisconsultes étrangers ayant le grade de docteur. Les juges sanmarinois doivent formuler leurs décisions suivant le droit de Justinien et non d'après le droit romain antérieur, sans toutefois se mettre en contradiction avec les statuts et les lois de la république. L'accusateur public est représenté par le *procurator fiscalis* élu pour la durée d'un an parmi les notaires « qui habiles reputabuntur ad officium procuratoris fiscalis exercendum » mais lui doit être du pays « originarius esse debet » (Rubr. 22 des *Leges Statutae*). L'institution du notariat et celle du barreau sont des plus anciennes. Les lois fondamentales de l'État réunies dans les *Statuta illustrissimae reipublicae Sancti Marini* datent du XIIIe siècle. Mais c'est principalement aux XVe, XVIe et XVIIe siècles que le mouvement législatif s'est développé. La législation est aujourd'hui très abondante : elle comprend notamment un code de droit administratif avec des règlements importants et détaillés sur la police sanitaire, la police de la voirie et la police générale, un code de procédure et de taxe, un statut agraire qui parut en 1811, un code de commerce dont les dispositions ont été le plus souvent empruntées au nôtre ; à noter encore une loi du 20 novembre 1864 par laquelle deux délégués des capitaines régents sont préposés à l'inspection des aliments mis en vente avec un large pouvoir discrétionnaire pour frapper de pénalités les contrevenants. Le code pénal de 1859 contenant 559 articles a eu plusieurs éditions; en 1865, 1867 et 1868. Les peines en sont en général assez douces ; la peine de mort est abolie depuis la promulgation de ce code. Signalons enfin une loi sur la presse, du 28 mai 1881, dont la publication

avait été rendue nécessaire du jour où l'on établit une imprimerie à Saint-Marin. Jusqu'alors les travaux d'impression indispensables se faisaient à Rimini. On s'était gardé d'en ouvrir une dans la république de peur que les propagandistes républicains des pays limitrophes, s'emparant de cette presse, ne s'en servissent pour propager des écrits de nature à mettre les San Marinois en conflit avec le gouvernement voisin des États de l'Église.

La question de la législation san-marinoise examinée, l'auteur s'occupe enfin du notariat dans les dernières pages de sa brochure. Je passe rapidement sur cette dernière partie qui ne peut intéresser qu'un nombre très restreint de lecteurs. Voici cependant quelques particularités curieuses de la législation notariale. Lorsque celui qui s'est obligé par un acte écrit et signé de sa main dénie sa propre écriture et signature, il est alors procédé par deux notaires que désignent les capitaines à une comparaison d'écritures. Les notaires qui jouent en somme ici le rôle d'experts prêtent serment « de bene et fideliter referendo ». Si l'avis du notaire est que la personne en question a écrit l'acte de sa propre main, toute nouvelle autre dénégation lui est interdite. La pièce est tenue pour vraie, la partie qui a dénié sa signature a une amende relativement forte à payer à la caisse communale et peut être emprisonnée à la requête des créanciers jusqu'à libération de l'obligation contenue dans l'acte et du paiement de tous les frais encourus par la partie adverse du fait de son opposition. Les contrats de vente, d'aliénation, cession et autres passés par des personnes entre 14 et 20 ans, exigent pour leur validité légale outre le *juramentum corporaliter praestitum*, l'assentiment de deux ou trois proches parents ou, à leur défaut, celui d'un parent par alliance et l'approbation de l'un au moins des deux capitaines, faute de quoi ils ne jouissent d'aucune force légale ; celui qui contracte au mépris de ces formalités avec un mineur encourt une peine laissée à la libre appréciation des capitaines. Les notaires n'instrumentent pas seulement comme experts en écritures ; ils sont également désignés par les capitaines pour solutionner les contestations qui peuvent s'élever entre les parties et leurs avocats au sujet de la taxe des frais. Je signale encore, mais sans m'y arrêter, l'institution du *notarius dominorum* ou *cancellarius* élu pour une durée de six mois seulement et chargé d'enregistrer en la forme d'actes publics dans le Livre des Statuts tous les décrets et arrêtés publiés par le grand conseil « ut a quolibet legi et videri possint ». A noter enfin l'existence du *notarius damnorum datorum* chargé d'instruire les demandes en dommages-intérêts et de les porter devant le tribunal : lui aussi est élu pour une durée de six mois.

E. Burle.

*
* *

A. Dubuisson, *Positivisme intégral : Foi, Morale, Politique, d'après les dernières conceptions d'Auguste Comte.* T. I de la Bibliothèque d'Etudes Positivistes, in-8°, 351 p. Paris, G. Crès et Cie, 1910, 6 fcs.

L'attitude mentale d'Auguste Comte, la vue positiviste du monde, s'est si bien imposée à tous au XIXe siècle, qu'aujourd'hui on nait positiviste par la force des choses, et que sont positivistes même ceux qui croient encore voir dans ce mot, comme au milieu du dernier siècle, une lueur à quelque degré diabolique. Mais l'école positiviste est autre chose : elle est groupée, elle est plus ou moins hiérarchisée : et dans ce sens là, tous ne sont pas positivistes. Ce groupement spécial, composé d'hommes vertueux, au sens antique du mot, doués d'une virtus spéciale de force intellectuelle, de simplicité extérieure, d'une foi solide, en un mot, est peu nombreux, mais actif et non seulement l'on y ressent, mais aussi l'on y met en pratique cette « solidarité consciente » que la doctrine équivaut à un impératif moral.

Je ne sais si Auguste Comte revenant ici-bas aurait formulé toutes ses idées et tout son système avec une précision aussi absolue que l'a fait M. Dubuisson, l'un de ses exécuteurs testamentaires, en ce volume. La société, la vie sociale, si multiple et si mobile, y est à mon sens trop considérée in abstracto, comme si elle n'était qu'un mécanisme compliqué, une combinaison, peut-être finaliste, de rouages minutieusement ciselés. Je crains aussi que les majuscules pour des termes comme Foi, Morale, Politique etc., ne tendent à donner l'impression que ce sont là, non des rubriques oscillantes, mais des entités possédant en

dehors de l'homme vivant une existenee propre — et ce serait là une attitude métaphysique, précisément contraire à l'attitude positiviste.

Quoiqu'il en soit, M. Dubuisson a réussi à donner comme une sorte de guide, comme un manuel du positivisme, et du positivisme intégral paree que chaque idée du maître, chaque proposition de classement et d'interprétation y sont poursuivies avec une logique inflexible jusqu'au terme ultime. La terminologie, au premier abord barbare, devient claire peu à peu, et d'ailleurs un index de 50 pages donne la définition de tous les termes employés.

A. VAN GENNEP.

*
* *

Errata. — Quelques coquilles se sont glissées dans une note en bas de page de mon analyse de la brochure de Vladimir Pappafavà sur le congrès de Vérone et la réglementation de la loeomotion aérienne. Cette note de la page 59 (2) doit être lue comme suit : La petite municipalité de Florida (Etats-Unis) en réglementant il y a quelques années la circulation aérienne au-dessus de sa ville avait décidé que son domaine aérien s'étendait jusqu'à une hauteur de 20 kilomètres et s'est engagée à établir, aussitôt qu'il serait possible, une police aérienne. Jenny Lyklama Niejeholt, etc. (Les typos m'avaient fait écrire : en réglementant *il y a 55 ans* et plus loin : une hauteur de 10 kilomètres)

E. B.

SOMMAIRES DES REVUES

Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie, t. XX, 1909-1910 (tome jubilaire).
Ch. Biermann, *Le Jorat, esquisse géographique.*
P. Girardin, *Fribourg et son site géographique.*
Aug. Dubois, *L'Areuse ou La Reuse, recherches sur l'orthographe de ce nom.*
P. Clerget, *L'Urbanisme, étude historique, géographique et économique.*
E. Muret, *De l'orthographe des noms de lieu de la Suisse Romande.*
A. Schenk, *Etude sur l'Anthropologie de la Suisse* (suite).
E. Béguin, *La famille chez les Ma-Rotsé.*
F. Burnier, *Le dieu des Zambéziens.*
H. A. Junod, *Deux cas de possession chez les Ba-Rouga.*
H. Trilles, *Les rites de la naissance chez les Fang.*
A. Schenk, *A propos des Fang.*
S. Waldmann, *Les Esquimaux du Nord du Labrador.*
A. Schenk, *Note sur un crâne otomi.*
C. Knapp, *Deux statuettes de l'île de Pâques.*
Rapport sur le XXVe anniversaire.
Bibliographie.

Revue de l'Histoire des Religions, t. LXIII (1911), n° 1.
E. de Faye, *De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au IIe siècle.*
S. Reinach, *La tête magique des Templiers.*
A. van Gennep, *Mythologie et ethnographie, à propos d'un livre récent.*
P. Oltramare, *La religion des Sikhs.*
Revue des Livres. Notices. Chronique.

The Geographical Journal, t. XXXVII, n° 1, P. M. Sykes, *A sixth journey in Persia.*
— N° 2, Sykes (fin).
Douglas Carruthers, *Exploration in North West Mongolia.*
— N° 3, G. Pereira, *A journey accross the Ordos.*
G. E. Leachman, *A journey in North Eastern Arabia.*
Notes. Chonique. Bibliographie.

L'Homme Préhistorique, t. IX.
— N° 1. L. Franchet, *Instructions sur la technique céramique, verrière et métallurgique.*
F. Mazamic, *Vases gaulois à incrustations minérales.*

Analecta Bollandiana, t. XXX (1911), n° 1.
Paul Peeters, *Pour l'histoire du synaxaire Arménien.*
A. Poncelet, *A propos de S. Brice.*
Bulletin des publications hagiographiques.

Revue Archéologique, IVe série, t. XVII (1911).
M. A. Hincks, *Le Kordax dans le culte de Dionysos.*
L. Ch. Watelin, *Les Nuraghes de Sicile.*
L. Joulin, *Les âges protohistoriques dans le Sud de la France.*
Paul Tannery, *Sur le spondiasme dans l'ancienne musique grecque.*
G. Welter, *Notes de mythologie romaine.*
H. Beuchat, *Les manuscrits indigènes de l'ancien Mexique.*
D. Viollier, *A propos de l'épée de Brennus.*
Variétés Nouvelles archéologiques et correspondance. Bibliographie.

Revue des Traditions populaires, t. XXVI (1911), n° 1.
O. Dubsky, *Les formules de conjurations tchèques comparées à celles des autres nations.*
Marie Bonnet, *Traditions orales des vallées vaudoises du Piémont.*
Collectanea.
Bibliographie.

Revue du Monde Musulman, t. XIII (1911), n° 1;
A. Vissière, *Etudes sino-mahométanes.*
Les traditions littéraires de l'ancienne Perse dans le monde musulman.
Les Ichâns de Tachkent.
La Presse musulmane.
Livres et Revues.

Rivista Italiana di Sociologia, t. XV (1911), n° 1.
G. Sergi, *Differenze nei costumi dei popoli, e loro resistenza ad un rapido mutamento.*
G. Salvioli, *Il monachismo occidentale e la sua storia economica.*
R. Pettazoni, *Ordalia sarda e ordalie africane.*
R. A. Murray, *Le scienze sociali e il metodo sperimentale.*
Analysi. Rassegna delle publicazioni.
Notizie.

Anthropos, t. VI (1911), n° 1.
Anastase Marie, *La découverte récente de deux livres sacrés des Yezidis.*
Raymund, *Die Faden-und Abnehmespiele auf Palau.*
Eugène Hurel, *Religion et vie domestique des Bakerewe.*
J. Jetté, *On the superstitions of the Ten'a Indians, Alaska.*
J.-B. Clair, *Notes sur la médecine annamite.*
W. Hofmayr, *Religion des Schilluk.*
J. Maes, *Notes sur quelques objets des Pygmées-Wambuti.*

C.-E. Conant, *Consonant changes and vowel harmony in Chamorro (Philippines).*
O. Rutz, *Der Gemütsausdruck als Rassenmerkmal.*
W. H Bird, *Ethnographical notes about the Buccaneer Islanders, N.-W. Australia.*
Häusler, *Streiflichter in die Urreligion der arischen Inder.*
Bibliographie. Revue des Revues.
— N° 2.
J. Jetté, *Ten'a Indians (suite).*
H. Eschlimann, *L'Enfant chez les Kuni (Nouvelle Guinée Anglaise).*
Hurel, *Bakerewe (fin).*
Rutz, *Gemütsausdruck (fin).*
A. Schotter, *Notes ethnographiques sur les tibus de Kouy-Tcheou.*
J. van Ginneken, *Sprachwissenschaftliche Chronik.*
M.-A. Condon, *Ethnography of the Basoga-Batamba (Uganda).*
Flor. van Hove, *Esquisse de la langue des Wankutshu.*
W. Lehmann, *Der Kalender der Quiché-Indianer Guatemalas.*
Fr. Vormann, *Tänze und Tanzfesttichkeiten der Monumbo-Papua.*
Analecta. Bibliographie. Revue des Revues.

L'Imprimeur-Gérant : Ulysse Rouchon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

NOTES CONTRIBUTIVES

A L'ÉTUDE DE LA RELIGION, DES MŒURS ET DES COUTUMES

DES BOBO DU CERCLE DE KOURY

(SOUDAN FRANÇAIS)

Par Paul Guébhard.

Religion. — La religion chez les Bobo se manifeste de trois façons : 1° Par le culte du Dieu générateur « Dofini » ; 2° Par le culte des Gri-gris familiaux ; 3° Par le culte des Ancêtres et des Esprits.

Les Bobo se font de Dieu une idée indistincte, ne connaissent de lui que son pouvoir générateur dont le culte est commun à tous les villages. C'est Dofini qui donne les enfants, rend fécondes les cultures, multiplie les animaux. Son séjour est dans la terre.

1° *Le dieu générateur* a des autels dans le village pour la génération humaine, en dehors pour la fécondité des moissons et des animaux domestiques.

Les autels sont différents selon les villages ; ce sont :

a) Des cônes de terre surmontés d'objets divers, jarres de terre ou pierres coniques; ces autels affectent une forme phallique (Djibasso ; Niankoïné ; Bourou ; Dougoura ; Sanaba ; Daboura ; Béna; Niogo ; Ouorové). Ce genre d'autel est considéré comme appartenant au pouvoir mâle.

b) Des tumuli hémisphériques quelquefois surmontés au centre d'un morceau de bois ou de fer affectant une forme ctéïnique (Ouarkuy ; Sanaba ; Sokuy; Dougoura ; Daboura; Dogoula; Niankoïné; Tirgo). Ces autels sont considérés comme appartenant au pouvoir femelle de la divinité.

Quelquefois les autels A et B, qui existent dans presque tous les villages dans des endroits differents, sont placés l'un à côté de l'autre (Dissakuy).

c) Les puits qui s'enfoncent très profondément en terre se trouvent souvent être les autels près desquels est invoqué le pouvoir générateur (Daboura; Dére ; Ouorové ; Tirgo ; Niogo). Quelquefois il y a deux pierres parfaitement arrondies de la grosseur d'une orange et sur lesquelles sont faits les sacrifices.

d) Des jarres en terre recouvertes d'un couvercle et portées sur une fourche à trois dents, le tout situé en dehors du village. Quelquefois il y a une seule fourche (Sanaba ; Daboura ; Sami), d'autres fois deux (Tié ; Ouorové; Sogodiakilé ; Tirgo; Niogo). Souvent le couvercle est percé d'un trou par lequel le sang des victimes, la bouillie des sacrifices peuvent atteindre le gri-gri qui est dans la jarre et qui est fait de racines de l'arbre appelé Cira (Tié ; Sami; Ouorové; Déré).

Ces genres d'autels sont surtout fréquents dans la région ouest chez les Boboolé et chez les Bobofing

e) Des amas de pierre situés en dehors du village. Ces amas de pierres sont composés de toutes les pierres qui, par leur nature ou leurs formes, parurent étranges aux indigènes ; on y voit pêle-mêle, des débris de meules, des pilons en

pierre dont des modèles similaires sont encore en usage, des pierres arrondies et polies, des débris de très anciens vases en terre, des polissoirs en pierre, des débris de mâchefer, en résumé un mélange des objets les plus hétéroclites.

Ce genre d'autels se rencontre surtout dans la partie ouest du Cercle de Koury (Nouna; Koussiéri; Sanaba; Daboura; Bialé; Béna).

f) Des arbres appelés en Bambara *N'Sira*. Ce sont des baobabs situés en dehors du village, quelquefois, au centre d'un bois sacré (Dédougou; Passakongo)

g) Des termitières, des fourmilières ou des rochers en dehors du village, quelquefois aussi au centre de bois sacré (Dangounaua; Bialé; Mahonana; Béna; Bama).

Chaque village Bobo a deux de ces autels au minimum; toujours un dans l'intérieur du village, très souvent deux lorsqu'il se fait des sacrifices sur un puits et toujours un hors du village (arbre, tas de pierres ou termitière).

On ne fait des sacrifices sur les autels extérieurs qu'au moment des cultures, au commencement de l'hivernage; le reste de l'année ils sont abandonnés, souvent dans le plus triste état. Aucun sentiment de piété désintéressée n'anime les indigènes envers la divinité. Les autels dans les villages ne sont guère mieux entretenus mais on y remarque des traces de sacrifices continuels, le souci de la progéniture étant de ceux qui tourmentent le plus les indigènes.

2° *Culte des gri-gris.* — Les gri-gris des villages sont les objets les plus hétéroclites du monde. Ils diffèrent essentiellement de forme et de composition dans chaque village. Ce sont quelquefois des amas poussiéreux de choses indéfinissables, cornes de mouton ou d'antilope, vieilles ferrailles, morceaux de bois ou de chiffons, sonnettes, morceaux de calebasses, ficelles, osselets (Bouron, Bialé, Sanaba, Daboura, Béna, Mahonana, Sami, Tirgo, Ouorové, Niogo, Tangouna). D'autres fois les gri-gris sont cousus dans un sac en peau de mouton dont le contenu est inconnu (Bouron; Dédougou; Assakongo; Taré).

A Bouron et à Dédougou les gri-gris servent aux sacrifices faits à l'intérieur des villages pour la génération. Partout ailleurs il n'en est point ainsi et leur culte et leur usage semblent au contraire se rattacher nettement au culte des ancêtres.

Les gri-gris sont les dieux lares des villages. Le pouvoir qui leur est attribué est considérable et permanent, des sacrifices presque quotidiens leur sont offerts. Ils servent aux cérémonies, aux serments, aux palabres judiciaires.

En temps ordinaire les gri-gris sont placés au dessus de l'autel des ancêtres, ils participent aux sacrifices qui y sont faits. Et ce qui tendrait à prouver que leur culte est solidaire de celui des ancêtres c'est que là où les tombes sont dans les cours (comme à Bouron, Passakongo) le sac des gri-gris est sur une argamasse, dehors ou dans une petite niche selon les saisons. Nous avons remarqué à Mahonana une case située en dehors du village où était conservé un gri-gri destiné à protéger le village contre les épidémies. Ce gri-gri avait été rapporté du Cercle de Bobo Dioulasso où on avait été le demander à des sorciers, lors d'une épidémie que les gri-gris familiaux avaient été impuissants à arrêter, ce qu'il fit.

3° *Culte des ancêtres.* — Le culte des ancêtres a pour autel :

a) le tombeau de l'ancêtre fondateur dans une case qui sert de sépulture à tous les chefs successifs (Djibasso; Niankoïné);

b) ou le tombeau du dernier chef (majorité des villages);

c) ou un petit tertre situé dans le carré où on enterre les chefs (Sokui; Massalo; Passakongo);

d) ou un endroit réputé comme ayant servi de tombeau à l'ancêtre fondateur (Dédougou).

Quel que soit l'endroit où se pratique le culte des ancêtres, c'est là qu'est également conservé le gri-gri du village.

Le culte est rendu aux mânes des ancêtres, à leur « Djinni » [1]. Les ancêtres sont réputés mécontents de leur séjour chez les morts; gardiens jaloux des traditions, ils conservent sur le village un droit de propriété qui s'étend aux êtres leurs descendants : les coutumes, les lois qu'ils léguèrent jouissent d'une autorité d'autant plus grande qu'elle est mystérieuse. Leurs mânes « Djinni » sont toujours présents et leur pouvoir est illimité sur la vie, les biens de leurs descendants. Donner la vie et la retirer, faire prospérer les êtres et les moissons ou les faire dépérir tout cela est en leur puissance; aussi les Bobo leur offrent-ils de continuels sacrifices, les associant à leur vie, les charmant par des danses et des chants pour qu'apaisés ils demeurent tranquilles dans le royaume des ombres.

Croyances et cultes relatifs aux « Djinni ». — Outre leur croyance aux mânes de leurs ancêtres, les Bobo en ont d'autres en l'existence des mânes d'êtres disparus, inconnus quelquefois, ayant vécu autrefois dans le pays, mânes errants d'ancêtres oubliés, dont les tombeaux ont été abandonnés lorsque le fondateur du village quitta la fraction primitive à laquelle il appartenait. Pour cela dans chaque village ils ont construit une case en réduction dans laquelle les Djinni errants peuvent venir lorsqu'ils rôdent autour du village et y résider en paix sans troubler les habitants, apaisés qu'ils sont par les sacrifices qui y sont faits plus ou moins régulièrement selon le degré de superstition des habitants.

Dans cette case doivent aussi venir les mânes des étrangers morts ou tués sur le territoire du village, et tous les Djinni inconnus dont l'imagination des primitifs peuple le vide immense qui s'étend sous les cieux [2].

Nous noterons comme se rapportant aux superstitions des Bobo, leur croyance aux sorciers, aux envoûtements, aux sorts. Leur constante préoccupation, au moment des cultures, est de remédier aux ensorcellements par des sacrifices faits près des cultures sur des pierres fétiches, sur de petits autels de terre, sacrifices ayant également pour objet d'écarter les animaux ravageurs et d'avertir le pouvoir générateur que le travail des cultures est terminé et qu'il peut commencer son œuvre.

Tana. — Les Bobo n'ont pas d'animaux-totem, mais certaines défenses concernant la destruction et la consommation de certains êtres ou de certaines choses (arbres ou matières). Ils n'ont généralement aucun culte pour les tana qu'ils se donnent, assez vaguement d'ailleurs. Certaines familles n'en ont pas. Seules les familles ayant le caïman pour tana font des sacrifices sur le bord des marigots. Quelquefois l'on remarque l'animal tana représenté sur les crouerous. Une seule fois, à Dédougou, nous avons remarqué la reproduction de l'animal tana sur un autel de famille. Nulle part nous n'avons remarqué, malgré de nombreuses investigations à ce sujet, la possibilité d'assimiler le tana au totem qui selon la définition de A. van Gennep (*Religions, mœurs et légendes*, page 56) implique : a) la croyance dans la parenté avec l'animal totem; b) une réglementation matrimoniale ; c) des rites spéciaux, et d) le port du nom du totem. Certaines familles ont pour tana la matière dont Cambronne a immortalisé le nom.

Lares secondaires. — Outre les gris-gris du village et l'autel officiel des ancêtres, chaque foyer a très souvent, et ses gris-gris particuliers, et un autel pour ses morts. Le culte qui leur est rendu est plus ou moins important selon que les liens de parenté qui unissent le village, toujours en principe composé d'une seule famille, sont plus ou moins atténués par le nombre ou la rivalité des familles issues de la souche primitive.

1. Djinni est la traduction faite par mon interprète du mot indigène signifiant les mânes ou esprits.

2. Ces cases sont généralement faites en dehors du village (Sanaba-Daboura et généralité des villages). A Dédougou, Sokvy, Passakongo, elles sont faites dans le village même.

Les rites. — A. *Le grand prêtre.* — Il n'y a pas de famille sacerdotale; c'est le chef de village qui en principe est exclusivement chargé des sacrifices, gardien des gris-gris, porte-parole de tout le village près des ancêtres et de la divinité Nul hors lui ne peut sacrifier; c'est là un principe reconnu même dans les villages où les usurpations de la fonction de chef sont fréquentes.

Le chef de village est appelé *lobbey*. Quelquefois il est assisté du *lobbey yarou* — ce qui veut dire fils du *lobbey*, mais le mot fils est alors pris dans un sens de paternité spirituelle ou religieuse (Djibasso; Dionkoïne; Sokvy); d'autres fois ce sont les forgerons qui l'assistent dans les cérémonies (Sanaba; Solenso; Daboura; Bêna), tiennent les animaux pendant le sacrifice, aident le prêtre à faire couler le sang sur l'endroit consacré.

Le pouvoir religieux du *lobbey* tient à ce qu'il est le représentant des ancêtres. S'il descend en ligne directe ou utérine de l'ancêtre fondateur (Niankoïné; Djibasso et en général dans les villages bobo du nord du cercle de Koury) son pouvoir est d'autant plus grand que sa parenté avec lui est plus absolue. Dans certains villages, le pouvoir religieux est transmis dans ou hors sa famille à qui lui plaît par le titulaire qui désigne de son vivant son successeur en se l'associant dans les cérémonies; il est censé confirmer cette désignation après sa mort par une cérémonie que nous indiquons dans le paragraphe relatif aux funérailles et qui est en quelque sorte une ratification élective de son choix par les notables (villages de l'ouest du cercle).

Dans les villages du sud, où le principe de descendance directe, c'est-à-dire de frère à frère, à défaut de frère au fils, n'est pas en usage, c'est la désignation *ante* ou *post mortem* qui prévaut et l'on comprend dans ce cas qu'il est facile aux notables, surtout dans les villages où les familles sont nombreuses, de faire dégénérer cet usage en une sorte d'élection du conseil des notables. Cette façon de faire diminue le prestige religieux du chef dont la filiation à l'ancêtre fondateur devient discutable.

Le principe reste cependant celui de la fonction de chef et de prêtre revenant à l'ancien descendant du fondateur, mais le manque d'unité et la rivalité des familles nombreuses lui ont apporté des atténuations.

Le chef de chaque foyer s'érige souvent arbitrairement comme prêtre pour ses gris-gris familiaux et ses ancêtres particuliers; et cet usage est surtout fréquent lorsque le village, au lieu d'avoir un seul fondateur, en a eu plusieurs, parents ou affiliés.

La seule fonction que n'usurpent pas les chefs de foyer, et c'est dans beaucoup de villages la seule raison d'être du chef, c'est le ministère près du Dieu générateur des moissons — Dieu collectif, comme le territoire du village est collectif. Une terreur superstitieuse, la crainte de la famine, des calamités agricoles si terribles pour eux semblent contenir leurs désirs d'émancipation. — C'est bien souvent le seul lien qui groupe encore les éléments en désagrégation de certains villages autour du descendant du fondateur.

Ce lien vient-il à se rompre, c'est la séparation définitive et le partage plus ou moins pacifique du patrimoine foncier collectif.

Des sacrifices. — Les sacrifices bobo consistent : 1° dans l'immolation de poules, de pintades, de chèvres, de moutons, de chiens et de bœufs; 2° dans des libations de dolo, de lait, de bouillie de mil, de maïs, de riz.

Quelquefois les animaux sont égorgés; à Sokuy les animaux sont étouffés, à Dissakuy également et il semble que le sang ne doive pas être versé sur les autels se rapportant au pouvoir femelle de la divinité.

Nous avons vu à Sokuy un sacrifice de ce genre. Le prêtre prit un poulet, et sans

effort apparent, l'étouffa en le tenant contre le gri-gri mis sur l'autel. C'est le gri-gri qui est alors censé tuer l'animal, montrant ainsi que le sacrifice lui est agréable. Lorsque l'animal est égorgé on asperge l'autel avec son sang; d'autres fois l'animal est soulevé et le sang coule directement sur l'endroit voulu. Si c'est une poule on fait adhérer quelques-unes de ses plumes à l'autel avec du sang coagulé. — Si c'est un mouton ou une chèvre les traces de sang suffisent et on suspend ou laisse à proximité les liens qui ont servi à l'amener.

Pendant le sacrifice, le prêtre parle au Dieu ou aux gri-gris ou aux ancêtres, leur présente les offrandes et leur expose l'objet du sacrifice. La façon dont meurent les victimes donne lieu à des interprétations augurales; aussi la fonction du prêtre demande-t-elle une habileté toute spéciale. Les assistants du prêtre, « Lobbey yarou » ou forgerons, répètent à haute voix ses paroles pour la foule.

Régime politique et social. — Chez les Bobo, les régimes social et politique sont intimement liés par ce fait que l'unité politique est représentée par le village et l'unité sociale par la famille; or, le village n'est que la représention politique de la famille qui le compose réellement ou est censée le composer. Les mêmes éléments concoururent à leur formation et contribuent dans le présent à leur prospérité ou à leur ruine.

L'unité politique se confond donc avec l'unité sociale : nous venons de voir comment la religion sert de lien entre ces deux éléments.

Il n'y a pas de régime politique général chez les Bobo. Les villages sont indépendants les uns des autres, même des plus voisins, d'une indépendance farouche qui, pour les moindres motifs, les plus futiles, leur met les armes à la main.

Le village. — Chaque village est habité en principe par une seule famille plus ou moins convertie en tribu, et par tribu il faut entendre une réunion de foyers ayant une origine familiale commune.

Le village Bobo a été constitué, à une époque plus ou moins éloignée, par un individu ou par une famille, essaimés d'une souche originaire avec laquelle ils ne conservent aucune affinité, et dont ils n'ont le plus souvent pas gardé le moindre souvenir.

L'individu fondateur, ou la famille, apportaient avec eux leurs gri-gris, dieux lares emportés ou volés lors de l'exode. Le culte des ancêtres n'avait pas alors de passé pour le jeune village et ce n'est qu'autour du ou des fondateurs qu'il se créera lors de leur mort et se perpétuera parmi leurs descendants.

Tant que le lien familial et religieux qui unit le village et a consacré sa formation est vivace, il ne se subdivisive pas, mais le lien se trouve peu à peu atténué par la multiplication des foyers issus de la souche originelle. De même que la parenté devient moins précise, la religion est combattue par la faveur dont jouissent les dieux lares des différents foyers. Un de ces foyers prend-il une importance numérique, il essaime hors du village et forme alors une soukala souvent aussi forte que l'unité mère.

La soukala se trouve donc être au point de vue politique la sous-unité du village.

Le fait se reproduisant plusieurs fois au fur et à mesure que grandit le village et que s'accroissent les familles, le lien religieux, et par suite le lien politique, se relâchent, d'autant plus que les dieux lares de chaque foyer participent du renom et de l'opulence de leurs possesseurs.

La sécurité politique, l'absence de famille sacerdotale rituellement constituée, l'absence d'aristocratie puissante ayant fait sienne la religion et la garde des gri-gris, sont autant de raisons qui ne rendent pas nécessaire la cohésion et ne permettent pas à l'unité-mère de lutter efficacement contre la faveur grandissante des

gris-gris des soukalas. Il en résulte au point de vue politique un malaise nuisible à l'exercice de l'autorité.

Les soukalas deviennent facilement ennemies entre elles, en viennent aux mains pour les plus futiles motifs.

La tranquillité dont jouissent certains grands villages est faite de l'indépendance absolue de chacune des soukalas qui les composent, retenues cependant, comme nous l'avons dit en étudiant la religion, au seuil de l'émancipation absolue par une dernière superstition agricole et par le lien de la propriété collective du patrimoine foncier.

La famille. — La famille, ou plutôt la tribu Bobo, est dominée par une préoccupation de filiation antérieure : c'est pourquoi elle comprend non seulement les vivants mais encore les morts dont les « Djinni » habitent toujours le village. L'ancien, chef du village, n'est que le dépositaire de leur autorité et de leurs droits de propriété sur le patrimoine foncier et sur leur descendance.

C'est le sentiment de cette survivance de la puissance ancestrale qui motive l'enterrement des morts dans le village même. Le voisinage, presque le contact, dans lequel les vivants demeurent avec eux, le respect qui entoure leur mémoire, montrent bien que la mort n'a pas rompu le lien qui les attachait à leurs descendants et qu'à un degré supérieur « la famille c'est eux ».

Autour de cette conception se groupe la famille selon les degrés de parenté avec le premier ancêtre.

D'abord se placent ses descendants en ligne directe et utérine se fractionnant en branches collatérales, ensuite ceux que les alliances matrimoniales, les affiliations ont agrégé à sa descendance enfin en dernier lieu les anciens captifs affranchis et incorporés à la famille.

Le chef de famille, — Nous avons vu, dans le chapitre consacré à la religion, que le chef de la famille ou tribu qui forme le village est : soit le descendant de l'ancêtre, et alors le frère du chef défunt, ou à défaut de frères son fils, les précédents chefs ayant été pris dans la descendance directe ; soit le chef choisi par le chef de son vivant et désigné mystiquement après sa mort, masquant ainsi une sorte d'élection. Dans les petites agglomérations villageoises, le rôle du chef de village ou de famille s'étend sur tous les foyers et son autorité de chef politique se confond avec son autorité familiale. Dans les gros villages, son rôle ne s'étend qu'à sa soukala, formée de sa propre famille. Encore son pouvoir est-il atténué par celui des chefs de case dont nous étudions le rôle dans ce qui suit.

En principe cependant le pouvoir du chef de village est celui de chef de famille ou de tribu ; localement, les circonstances ou les individus l'ont plus ou moins diminué.

Constitution intérieure de la famille. — La famille, dès qu'elle est un peu nombreuse, se subdivise en fractions qui sont les cases commandées par des chefs à qui se trouvent tacitement délégués certains pouvoirs du chef supérieur de la famille qui est le chef du village. La case est un diminutif de la tribu.

La case est non seulement une division de la communauté villageoise, mais encore des soukalas qui, elles aussi, dès qu'elles sont populeuses, se subdivisent en cases.

Le nombre des cases correspond à des divisions anciennes remontant à l'origine du village, mais ce nombre s'accroît aussi à la mort d'un chef de case ayant plusieurs fils qui chacun ont de nombreux fils ou plusieurs frères cadets et un nombre suffisant de bras pour faire face aux exigences des travaux agricoles et domestiques.

Isolés ou peu nombreux, les indigènes sont, en effet, impuissants à réaliser les

travaux importants de débroussaillement, de labours, de semailles, les multiples soins culturaux qu'exigent les opérations agricoles.

La famine, la pauvreté sont l'apanage des cases restreintes qui, le plus souvent, fusionnent avec une case nombreuse pour profiter de l'effort que décuple le grand nombre et de la direction qui le rend fécond.

Le chef de case. — Aussi le chef de case joue-t-il un rôle prépondérant. Il est le vrai « pater familias ». Son pouvoir sur les membres de la case est absolu. Lui seul possède, lui seul commande. Toute l'existence familiale dépend de sa décision.

Son autorité est surtout considérable lorsqu'il est en même temps le chef du village, c'est-à-dire le descendant de l'ancêtre fondateur, et le chef de la case unique qui continue à former le village. Mais dans ce cas se trouvent seulement les petits villages, et d'autres où le culte des ancêtres n'est pas combattu par le culte des dieux lares et des gri-gris que se constitue chaque case, sortes de gri-gris du foyer, ni par la dévotion que témoignent les membres de la case à leurs propres morts ensevelis dans la demeure familiale.

Par une dérogation au principe traditionnel, le chef de case peut s'ériger comme prêtre de son foyer; son autorité s'en accroît, mais au préjudice, on le conçoit, de l'unité-mère.

Dans certains villages, comme à Djibasso, et dans tous ceux où le culte traditionnel est resté sans atteinte, les chefs de case ne sauraient s'attribuer un tel pouvoir, et le chef de village reste le seul intermédiaire avec la divinité et les ancêtres.

Nomination du chef de case. — Le chef de case est toujours le frère cadet du défunt; à défaut de frères, l'autorité passe à son fils aîné, et c'est ainsi que dans quelques villages il y a de très jeunes chefs de case ou de très jeunes chefs de village.

Comme une sénilité précoce est généralement habituelle chez les vieillards Bobo, débilités par leurs beuveries de dolo, par l'abus du tabac, le souci de la progéniture, les durs travaux agricoles, très souvent le chef de case ne conserve qu'une autorité nominale et le rôle de prêtre et délègue ses pouvoirs de commandement et de direction à un de ses fils ou à un de ses parents plus jeune et plus vigoureux. Il en est de même pour le chef de village.

Les indigènes rendent responsable le chef de village de la réussite des cultures. C'est sa faute si elles ne réussissent pas, c'est la preuve que son intervention n'est pas agréable à la divinité et aux ancêtres auprès de qui les sacrifices qu'il fait ne sont pas agréés. Dans certains villages (ouest du Cercle de Koury) avant de nommer officiellement un nouveau chef ils laissent s'écouler un hivernage ou deux pour voir si les sacrifices que fait par intérim le nouveau prêtre sont agréables à la divinité ; puis, sûrs de leur bon effet, ils le consacrent définitivement. Un chef de village après une ou deux années mauvaises se démet généralement de son emploi à moins que le fléau ne soit général à toute une région. C'est alors le caprice du dieu ou son irritation qui sont rendus responsables.

Les chefs de case subissent aussi ces vicissitudes. Très souvent, aussi bien pour le village que pour la case, le chef en exercice s'associe son futur successeur, et autant, nous l'avons dit, pour suppléer à ses forces déclinantes que pour un essai du pouvoir dont celui-ci jouit près des ancêtres et de la divinité. Lors du décès du titulaire il n'y a pas ainsi de surprise.

L'habitation. — Tous les individus faisant partie de la case habitent ensemble dans de petits groupes de cases en terre soudées les unes aux autres comme les alvéoles d'une ruche. Comme presque tous les groupements ont un côté sur la périphérie du village, la case peut s'accroître indéfiniment. C'est lorsque la case

ne peut plus s'agrandir qu'elle sort du village et forme une soukala à côté de l'unité-mère. Les gens mariés n'habitent pas séparément, ils disposent d'une ou plusieurs cellules dans le carré. Les repas se prennent généralement en commun et une seule fois par jour.

Du nom. — Les Bobo n'ont pas de nom de famille ou diamou. En réalité leur diamou est le nom du village qui la plupart du temps est aussi le nom de l'ancêtre fondateur. Le plus souvent le diamou qu'ils se donnent est un diamou pris soit individuellement, soit collectivement, récemment ou anciennement; c'est ainsi qu'il y a chez les Bobo des Sankaré, des Conaté, des Taraoré. Ils ont probablement pris simplement le diamou des Bambara, Marka, ou Peulh, leurs voisins. Ce qui suit concernant la façon dont est donné le nom des enfants vient confirmer cette hypothèse.

Souvent aussi les Bobo adoptent pour diamou le nom du chef de case ou de village, qui n'est qu'un prénom.

En réalité ils montrent à cet égard la plus grande indifférence et changent très facilement de nom ; c'est là un peu l'habitude de tous les noirs.

De l'agrégation des étrangers. — La tribu ou famille Bobo, outre la descendance directe du ou des fondateurs, comprend aussi des étrangers agrégés comme membres de la famille. Ces derniers quittent alors, par renonciation, leur nationalité, leur nom de famille et prennent la nationalité et le nom de la famille à laquelle ils s'agrègent.

Leur agrégation donne lieu à une cérémonie. Le village se réunit, conduit l'étranger à l'autel des ancêtres près des gri-gris à qui le chef le présente, et sacrifie au nom du postulant une poule et un mouton ; des signes auguraux indiquent l'acceptation des ancêtres. La cérémonie terminée les membres de la famille disent : « Voilà, maintenant, nous avons trouvé un nouveau parent ».

Un stage, variant entre 2 à 7 ans, est dans les habitudes. L'agrégation établit une parenté considérée comme réelle et qui le devient par suite des alliances qui interviennent ou qui parfois même ont précédé cet acte.

Cette coutume de l'affiliation doit retenir l'attention de ceux qui étudient l'ethnographie soudanaise car elle est de nature à en fausser les données. Elle existe aussi chez les Marka et l'on peut remarquer en parcourant les villages Marka que beaucoup de familles Bobo se sont affiliées aux Marka lors de la conquête.

Les mœurs sociales. — *Droits et devoirs du chef de case.* — Le rôle du chef de case est celui du « pater familias » des Romains avec lequel on ne peut s'empêcher de le comparer. Tous les membres de la case, jeunes ou vieux, sont sous sa dépendance et en quelque sorte sa propriété. Autrefois, en cas de disette, il avait le droit de les vendre, de les mettre en gage. Il assume seul la responsabilité du bien-être de la case. Les individus lui doivent respect et obéissance mais il leur doit assistance et protection. Il centralise l'avoir commun, et le répartit selon les besoins de chacun. Il préside au travail et le distribue.

Droits du chef de village. — Les droits du chef de village ou de soukala sont en principe les mêmes que ceux du chef de case avec cette différence qu'ils n'ont affaire qu'aux chefs de case et seulement par leur intermédiaire avec les membres de leur famille. Les chefs de village et chefs de soukala disposent en principe des biens et des personnes des cases et chefs de case et en usent lorsqu'il est nécessaire au profit et pour le bien du village qui est toujours censé ne former qu'une seule famille. Mais dans l'usage les cas sont très rares où le chef de village use de l'avoir des chefs de case, qui ont en quelque sorte individualisé, dans le sens de leur collectivité, la part de la richesse générale qu'ils détiennent. Le droit de pro-

priété collective ne subsiste plus qu'en ce qui concerne le régime foncier dont le chef de village est l'unique propriétaire.

C'est le chef de village qui désigne chaque année et à chaque chef de case l'endroit où il doit cultiver. Cette désignation, faite au nom des ancêtres par le chef de village, donne lieu à un sacrifice sur l'autel des ancêtres : une poule est sacrifiée par le chef qui indique ensuite au chef de case l'endroit où il doit cultiver.

Le chef de village fait aussi entreprendre, par le village entier réuni, des cultures collectives, dont le produit sert à l'hébergement des étrangers, aux cérémonies annuelles qui réunissent tous les individus du village dans des agapes et beuveries communes destinées à resserrer les liens de parenté, à éteindre les colères et les inimitiés (Bombourkuy, Sokuy, Daboura)

Du rôle des hommes. — Les hommes de la case sont les vassaux et en quelque sorte « les hommes liges » du chef de case ; ils n'ont pas de vie individuelle indépendante, tous leurs actes doivent graviter autour de l'intérêt familial. Ils doivent coopérer à la défense de la famille dans les luttes qu'elle a à soutenir, aux travaux agricoles dans la mesure où ces travaux incombent aux mâles. Ils sont de jour comme de nuit aux ordres du chef de case.

De leur côté ils attendent de ce dernier la subsistance journalière, les avances et l'autorisation nécessaires au négoce. La communauté doit à l'individu concours dans les querelles qu'il a à soutenir, aide dans les dettes qu'il contracte.

Du rôle des femmes. — Les femmes Bobo ont comme toujours le plus gros des soins domestiques à assumer ; elles sont aussi astreintes aux travaux agricoles ; la moisson, le transport du grain, le décortiquage leur incombent. Une fois le mil semé, la tâche des hommes est finie, la leur commence. Les femmes Bobo sont des sortes de bêtes de somme, toujours aux prises avec les contraintes de la maternité et avec les soins de la vie domestique. Alors que les hommes fument à l'ombre, prennent soin de leur personne, elles travaillent du matin au soir. Aussi sont-elles précocement déformées et avachies ; la tête rasée, sans souci de coquetterie, elles font contraste avec les hommes qui sont très soigneux de leur physique et de constitution robuste.

Autant qu'elle le peut, la femme Bobo essaye par des fuites continuelles d'échapper à son sort ; mais où qu'elle aille, près de l'amant ou près de l'époux, elle trouve les mêmes rudes devoirs.

Du rôle des enfants. — Les enfants ne font pas directement partie de la case, ils sont avant tout propriété de leurs parents, père, mère et oncles ; ce n'est que par leur entremise qu'ils ont des rapports avec la communauté, le chef de village ou le chef de case.

Dès que ses forces le lui permettent, l'enfant prend part aux travaux des champs, aux expéditions des hommes, mais avant il est conduit par son père ou son oncle au chef de case qui le présente aux ancêtres et sacrifie une poule ; il cesse dès lors de vivre avec les enfants et de partager leurs jeux.

L'enfance se prolonge selon les aptitudes physiques de l'enfant (il n'y a pas d'âge légal pour en sortir), et selon les goûts que l'enfant témoigne pour les occupations sérieuses.

Les enfants vivent en troupe, en quelque sorte en marge de la communauté, exempts des charges générales mais astreints cependant aux ordres de leurs parents directs qui les emploient à leur guise. Leur participation à la vie commune ne compte que du jour où un sacrifice de présentation est fait sur l'autel des ancêtres. Jusque-là ils sont peu de chose et pouvaient même autrefois être vendus en cas de famine par leurs parents. En cas de mort, leur Djinni est considéré comme peu important et aucune cérémonie n'est faite à leurs mânes.

L'ancienneté de la vie seule semble pour les Bobo donner une importance au Djinni.

Les clients. — Dans tous les villages Bobo, il y a des familles de griots et de forgerons qui ne paraissent pas avoir, tout au moins en ce qui concerne les forgerons, d'origine ethnique différente mais que des spécialisations manuelles ont séparées en castes pratiquant l'endogamie. Les griots sont quelquefois aussi d'origine Marka.

Les forgerons travaillent le fer, le bois et le cuivre, mais, en dehors de leur métier, ils creusent les tombes, ensevelissent les morts, sont rebouteurs et chirurgiens. Dans certains villages (Ouest du Cercle de Koury spécialement), ils aident aux sacrifices, soutiennent les victimes au-dessus de l'autel, répètent après le chef les invocations à la divinité.

Les forgerons jouissent d'un prestige particulier et de prérogatives spéciales; en cas de rixe dans le village, eux seuls ont pouvoir pour s'interposer; ils frappent alors sur deux petites tiges de fer en invitant les combattants au calme; celui ou ceux qui ne les écoutent pas sont amarrés par eux. Les forgerons ont droit de prendre tout ce que renferme la case des récalcitrants (usage général à tous les Bobo).

Aucun mépris ne s'attache à leur profession : ils sont au contraire largement associés à la religion et ont une autorité particulière dont il ne nous a pas été possible de déterminer exactement l'origine. Dans certains villages ils ont un pouvoir équivalent à celui de chef. Ce pouvoir provient, semble-t-il, de leurs occupations de mineurs, qui les fait fouir le sol et les met en contact avec la divinité. Tout ce qui touche à la terre est sacré pour les Bobo ; les fourmis noires qui ont leurs retraites sous terre sont sacrées. On peut remarquer sur les fourmilières des petits vases en terre contenant des graines, des cauris, des grains de verroterie, sacrifices destinés à attirer la faveur des petites bêtes dont les retraites souterraines sont dans le sol, réputé comme le séjour du pouvoir générateur animant la nature. Le prestige dont jouissent les forgerons nous a paru avoir une origine semblable. Les hauts fournaux d'ailleurs sont souterrains et les ateliers sont des sortes de terriers.

Les forgerons pratiquent l'endogamie et il n'y a pas d'exemple d'infraction à cette règle.

Généralement les forgerons ne cultivent pas et vivent de leur métier.

Les griots. — Les griots sont les parasites de la société Bobo aux dépens de laquelle ils vivent dans une sorte de perpétuelle mendicité. Leur métier consiste à chanter, à danser, à faire un tapage infernal avec divers instruments aussi inharmonieux que possible et principalement avec des tambours grands et petits. Ils se trouvent mêlés à tous les actes de la vie indigène, naissances, mariages, funérailles, aux travaux agricoles, labours, moissons. Un Bobo ne transporte pas son grain des champs dans ses greniers sans se faire escorter de griots. Toutes les fêtes, et il y en a pour les moindres motifs, se célèbrent nécessairement avec leur concours.

Dans les jours qui suivent les décès des personnes âgées, ils viennent dans la case du défunt jouer du soir au lever du jour, de façon que le Djinni du mort, charmé par les sons dont on honore sa mémoire, ne cherche pas à attirer les vivants de sa famille dans le royaume des ombres.

De même dans les travaux des champs et les transports agricoles, la musique a pour but d'écarter les sortilèges, de charmer les esprits de la terre pour qu'ils hâtent la germination et n'usent pas de sortilège pour changer le mil récolté en terre ou en sable.

Les griots, par leur mendicité et leurs flatteries, ont attiré sur leur corporation une déconsidération dont ils ne se soucient guère, exploitant sans vergogne le besoin de gloriole, d'agitation et de bruit de ceux au dépens de qui ils vivent.

Ils ne font pas de cultures et subsistent du produit de leur métier et de la part qui leur est donnée sur les moissons. Lorsque celle-ci est épuisée, ils font un nouvel appel à leur clientèle, appel toujours écouté.

Les griots pratiquent exclusivement l'endogamie. Ils se marient entre individus de leur caste. Ceux qui sont étrangers au village ne séjournent que là où ils peuvent espérer une vie large et facile et sont de naturel vagabond et intéressé.

Les serviteurs. — Il y a peu de serviteurs chez les Bobo. Sous cette appellation, il faut entendre les individus de l'ancienne classe asservie. Autrefois, ils n'avaient aucun droit, ne possédaient pas, ne disposaient ni des biens en leur possession, ni de leur personne, ils ne participaient pas au droit de propriété collective de la case de laquelle ils faisaient partie. A part ces restrictions d'ordre général, leur sort ne différait pas beaucoup de celui des autres membres de la famille, sortes d'esclaves naturels du chef de la communauté.

A l'heure actuelle, où leur émancipation est un fait accompli, la contrainte, jamais bien sévère, à laquelle ils étaient astreints s'est encore adoucie. Quelques-uns sous notre protection sont retournés dans leur village originaire, d'autres y retournent chaque jour et le mouvement se continuera pour tous ceux qui ne pourront s'agréger à la famille qu'ils servent. Un grand nombre d'individus, satisfaits de leur sort, demeurent là où ils sont, mais restent au dernier degré de la hiérarchie familiale.

LA VIE ET SES COUTUMES. — *La naissance.* — Les naissances ne donnent généralement pas lieu, d'une façon régulière, à des réjouissances ; seules les familles de griots font de bruyants tam-tams à cette occasion. Le jour même de la naissance, le père du nouveau-né fait aux mânes de ses ancêtres un sacrifice d'action de grâces. Quelquefois ce sacrifice, composé d'une poule, est fait sur le seuil de la case et n'est adressé qu'à l'ascendant direct du père (Dédougou).

Le sacrifice est le même pour un garçon et pour une fille.

Du nom. — Le nom de l'enfant nouvellement né est donné par le chef de case ou par l'oncle ou par le père selon les villages. Ce nom peut être un nom déjà connu, usité dans la famille, étranger ou même inventé de toutes pièces par le parrain « qui prend alors le nom dans son ventre ». Le plus souvent, lorsqu'un nom local n'est pas donné, le parrain obéit à un phénomène de mémoire qui lui fait redire un nom entendu en voyage dans une contrée étrangère. Quelquefois, il s'agit aussi d'une détermination prise en cours de voyage en entendant un nom dont l'assonnance l'avait frappé. Cet usage peut expliquer le nombre des noms étrangers bambara, peulh, ou autres qui se rencontrent non seulement chez les Bobo, mais chez des populations analogues.

Grossesse et accouchement. — La grossesse ne change en rien les habitudes de vie de la femme qui, dès que son état est avancé, interrompt les relations conjugales qui ne sont reprises que lorsque l'enfant commence à marcher.

L'accouchement, à moins de surprise, a toujours lieu dans la case du mari. La femme peut sortir, mais seulement près du seuil et ne doit franchir l'enceinte du groupe de cases formant le carré familial que le huitième jour.

La circoncision n'est pratiquée que sur les femmes et vers l'âge de 5 à 6 ans. Ce sont des femmes samono qui sont chargées de cette opération qui est faite sans aucun cérémonial (Voir le passage concernant les Samono).

Les tatouages. — Tous les Bobo, hommes et femmes, sont tatoués au moins sur

la figure. Beaucoup le sont également sur les bras et le corps (Nous décrivons les origines données à cet usage dans le paragraphe consacré aux Samono).

Ce sont également les femmes Samono qui pratiquent les tatouages. Les tatouages sont faits vers l'âge de 5 ans aussi bien chez les garçons que pour les filles.

Le Mariage. — Les coutumes du mariage chez les Bobo sont de deux sortes.

L'une concernant les mariages à l'intérieur du village, « mariages réguliers » ; l'autre les mariages à l'extérieur ou mariages par enlèvement.

a) Le Mariage par enlèvement. — Dès qu'un homme Bobo désire une femme d'un autre village il ne peut procéder que par enlèvement. A moins d'exception excessivement rare, les habitants d'un village s'opposent à ce qu'une femme du village soit donnée à un individu d'un autre, ce qui serait contraire aux coutumes, car bien avant l'âge de la nubilité, et quelquefois depuis la naissance, les filles sont fiancées à un mâle de leur famille ou de leur village.

Une seule ressource reste donc à ceux qui n'ont pas pu trouver de femmes dans leur village, ou à ceux qui en désirent une d'un autre village : l'enlèvement.

L'enlèvement se pratique aussi bien pour les filles que pour les femmes, mais toujours par consentement mutuel. Le plus souvent c'est la femme qui s'enfuit et se réfugie chez l'homme de son choix. Mais ce n'est pas l'amour, sentiment inconnu des Bobo, qui la pousse ; le plus souvent c'est que, pour une cause ou pour une autre, elle n'est pas heureuse dans son village, du fait de la brutalité de son mari, des sévices de sa famille ayant d'ordinaire pour motif sa stérilité qui lui attire le mépris, ou le décès de ses enfants attribué soit à son inconduite, soit à un manque de soins.

Certains villages où les femmes sont en petit nombre sont obligés de pratiquer l'enlèvement, car à moins d'exception, nous l'avons dit, les mariages volontaires au dehors sont excessivement rares ; c'est donc là leur seule ressource.

Cette façon de procéder, qui est en quelque sorte voulue par les coutumes faisant de chaque village, communauté familiale, un cercle fermé aux étrangers donnait lieu autrefois, et donne encore lieu, à des meurtres, à des batailles sanglantes entre le ravisseur et le mari trompé. Querelles dont les villages étaient et sont solidaires.

Sept sur dix des plaintes journalières ont pour cause des histoires de ce genre.

b) Le Mariage régulier. — Généralement, nous l'avons dit, les fiançailles remontent à la naissance des jeunes gens. Ces fiançailles se consolident ou se défont dès que les intéressés, et particulièrement la fille, peuvent exprimer une volonté. Le consentement de la fille est indispensable. Les fiançailles, même faites depuis l'enfance, doivent être confirmées par la fiancée par un protocole qui est également dans les usages pour la demande en mariage, dans le cas où il n'y a pas eu de fiançailles antérieures.

Le prétendant ou le fiancé doit faire à sa future belle-mère cadeau d'une charge de bois qu'elle accepte si elle est consentante. A la saison des cultures et pendant une, deux, trois et quelquefois cinq années, le prétendant offre au futur beau-père de travailler à son lougan ; l'acceptation du travail correspond à l'acceptation des prétentions. Le fiancé travaille alors avec ses amis.

Lorsque le fiancé juge que le moment est venu de célébrer le mariage, il apporte à ses beaux-parents des paniers de mil, de maïs, d'arachides, des poules, un mouton et un chien. La famille se réunit, le fiancé lui est présenté officiellement, le beau-père énumère les services et soins qu'il a reçus du jeune homme, les animaux sont sacrifiés sur le gri gri du foyer ou du village et l'on fait ripaille avec les victuailles, puis le mari emmène sa femme.

Mais il ne s'unit à elle qu'après un mois de délai pendant lequel, il la prête à

ses amis, pour les remercier du concours qu'ils lui ont prêté ; ils peuvent en agir avec elle comme bon leur semble.

Le jour où, après ce délai, le mari s'unit avec sa femme, il sacrifie une poule sur l'autel des ancêtres.

Si, passé ce délai d'un mois, la femme refuse de s'unir à son mari et reste avec un de ses amis ou encore après l'union consommée continue des relations avec l'un ou l'autre, le mari la conduit au père en lui disant : « Voilà cette femme, je l'ai confiée à mes amis puis j'ai tué une poule sur les gri-gris et elle se conduit mal. »

La famille reproche à la femme la honte dont elle la couvre, et lui fait des remontrances. Si elle persiste dans son adultère, elle est expulsée du village et autrefois était vendue, à moins que par la fuite avec son complice ils ne se fussent mis l'un et l'autre à l'abri de la vindicte du village troublé dans l'ordre familial par cette dérogation aux coutumes.

La Virginité. — Par ce qui précède, on conçoit combien peu les Bobo tiennent à la virginité de leurs épouses dont la fécondité seule les intéresse ; aussi prolongent-ils les fiançailles jusqu'à ce que leur fiancée ait eu un premier enfant qui, naturellement, quelque temps qu'ait duré l'idylle, parfois plusieurs années, et quel que soit l'âge de l'enfant, appartient au fiancé lorsqu'il arrive à remettre la main sur sa fugitive promise. Quelquefois la fiancée n'épouse son mari qu'après une fugue de plusieurs années et ramène plusieurs marmots, propriété de son fiancé à qui la coutume les alloue. Tous les maris qu'elle a eu entre temps sont considérés comme des amants sans aucun droit de paternité. Quelquefois aussi l'épouse fait une absence de plusieurs années au cours du mariage et rentre au logis avec des enfants récoltés au dehors et que l'époux est heureux d'accueillir et même revendique lorsque la mère n'a pu les ramener avec elle.

La coutume Bobo est formelle sur ce point. Consommée ou non, l'union est réelle du moment où les actes des fiançailles ont été faits.

On devine quelles contestations entraînent de pareils usages, quelles batailles elles amènent encore, quoique de jour en jour les Bobo prennent l'habitude de faire régler par nous ces litiges compliqués.

Les jeunes filles depuis leur enfance jouissent de la plus grande indépendance et sont plutôt encouragées au dévergondage.

De l'adultère. — En ce qui concerne l'adultère, les Bobo ont également une double manière de voir selon qu'il s'accomplit chez eux ou hors de chez eux.

a) A l'intérieur du village, l'adultère n'est pas admis ; il s'exerce cependant clandestinement surtout dans les grands villages divisés en soukalas et chez lesquels le lien familial est très relâché. Mais dès qu'un adultère est constaté il donne lieu à des peines très sévères qui vont jusqu'à l'exclusion, et autrefois comportaient la vente.

Un homme et une femme du même village sont obligés de s'enfuir s'ils persistent dans l'adultère ; ils vont alors dans un autre village car dans le leur la vie ne leur serait pas possible.

La peine contre l'adultère à l'intérieur du village est donc l'exclusion volontaire ou forcée de la communauté familiale.

b) S'exerçant à l'extérieur, l'adultère est presqu'une loi sainte ; le village tout entier prend fait et cause pour celui de ses membres qui a enlevé une femme d'un autre village et cela d'autant plus que, comme nous l'avons dit, c'est la femme qui le plus souvent, lasse de son mari, de ses brutalités, de ses exigences, de la stérilité dont il l'accuse, vient se réfugier chez celui qui l'a séduite ; il y a alors de la part du village une sorte de droit d'asile qu'il est de sa dignité de faire respecter.

Dot. — Il n'y a pas de dot à proprement parler. Lorsqu'il en est question dans

des règlements judiciaires, c'est improprement; il s'agit alors des frais faits par l'époux tant pour les épousailles qu'en cadeaux pour se rendre favorables et honorer ses beaux-parents. Il est cependant dans les habitudes Bobo de rendre ces cadeaux, et les maris abandonnés ne manquaient pas, et ne manquent pas, de venir les réclamer à leurs beaux-parents.

Divorce. — Il n'existe de divorce chez les Bobo que par consentement mutuel ou par répudiation du mari, mais ces deux cas sont rares ; mari et femme sont rarement d'accord; les femmes sont une propriété dont on ne se défait pas facilement. Mais il arrive cependant que dans des cas de stérilité prolongée, le mari répudie sa femme que, trompé dans son espoir de génération, il se lasse de nourrir. La femme ne peut réclamer le divorce, c'est pour cela qu'elle s'enfuit. Elle ne l'obtiendrait jamais pour s'aller marier au dehors; au dedans du village c'est impossible sans le consentement du mari.

Polygamie. — Les Bobo sont polygames, aucune loi ne restreint le nombre de femmes que chacun peut posséder. La grande indépendance des femmes provenant de la facilité avec laquelle elles trouvent amateurs au dehors et se font enlever limite le nombre des épouses qu'un homme peut posséder. Malgré qu'en principe un homme puisse avoir autant de femmes qu'il en peut nourrir, le plus souvent les Bobo n'en ont qu'une ou deux.

Les mariages sont très précoces chez les hommes et ont lieu dès la puberté physiologique qui est très variable selon les individus. Il n'y a pas d'âge de « puberté sociale » (terme de A. van Gennep).

Le mariage des filles est, comme nous l'avons dit, retardé par le désir d'éprouver leur fécondité.

Les funérailles. — Les Bobo enterrent leurs morts dans le village même, l'usage le plus général est de les enterrer dans les cases.

Les tombes sont en forme de puits dont la profondeur varie de 1 m. 50 à 2 m. 60. Sur un côté l'on creuse une niche sépulcrale dans laquelle un homme peut se tenir à genoux. Les puits sont rarement individuels. Dans la région Nord et Sud du Cercle de Koury, le nombre des individus ensevelis dans le même puits varie de trois à dix. Dans la région Ouest et chez les Bobofing, le même puits est aménagé pour vingt personnes et plus. Il y a généralement, lorsqu'il est grand, un seul puits funéraire par case. La famille se reconstitue alors sous terre. Il y en a plusieurs lorsque, comme dans la boucle de la Volta, chaque puits ne peut contenir que deux ou trois personnes.

Les puits ne sont pas comblés, mais seulement obturés à leur orifice dans la case avec de la terre soigneusement damée ; la niche sépulcrale est fermée avec des planches.

Dans la boucle de la Volta (Sokuy, Dédougou), il n'y a pas de case sépulcrale où l'on met le corps tout entier, mais seulement une excavation pour la tête, une pour les pieds, la plus grande partie du corps se trouve au fond du puits lui-même. On ne met pas de terre sur les cadavres, le puits est obturé à la surface.

Dans certains villages (Sanaba, Bourou, Dédougou, Daboura, Passakongo), on incruste des cornes d'antilopes sur les tombes, aussi bien sur celles dans les cases que sur celles situées dans les carrés.

Les morts ne sont jamais recouverts de terre et sont placés dans la niche sépulcrale enveloppés de nattes et de couvertures de coton. Les hommes sont placés sur le côté gauche, les femmes sur le côté droit. Au cas d'enterrements précipités si l'on rouvre la niche sépulcrale et qu'il y ait des corps en décomposition on les recouvre de cendres. Toutes les manipulations mortuaires, la confection des tombes, leur entretien, sont l'attribution des forgerons.

Les lépreux ne sont pas enterrés dans les tombeaux de famille, ni dans le village et le sont toujours et partout à l'extérieur.

Rites funéraires. — En cas de mort les cris des femmes avertissent le village et les griots du décès. Tout le monde accourt. Il y a des sifflets spéciaux dans lesquels l'on souffle, et qui émettent un roulement lugubre. Ces sifflets sont, en temps ordinaire, conservés dans une jarre en terre sur l'autel de la famille (Dédougou). Les griots font un bruit assourdissant. Si c'est un individu jeune les funérailles ont lieu sans tarder. Le défunt est roulé dans une natte et mis sur un brancard porté sur la tête de deux hommes et promené dans le village afin qu'il puisse indiquer la cause de sa mort. Il pousse les porteurs vers les gris-gris ou vers le puits, et il est établi que c'est, soit les ancêtres qui l'ont appelé près d'eux, soit le Dieu générateur irrité qui l'a fait mourir, car le puits donne les enfants et les reprend aussi. Le père ou le chef de case fait alors un sacrifice pour que le Dieu ou les ancêtres donnent la vie à un nouvel être dans la famille.

Si le défunt est âgé, et qu'il paraît pouvoir se conserver, on attend un jour ou deux pour donner aux amis lointains du mort le temps de se réunir. On pose aussi au mort la question : Qui t'a tué? Le mort indique le plus souvent que c'est Dieu et alors on ne le promène pas. D'autres fois, le mort refuse de quitter la case où il est mort et on l'y enterre sans le promener. Dans toutes ces réponses, les parents sont, bien entendu, les acteurs et interprètes des dernières volontés qu'a fait antérieurement connaître le défunt.

a) Funérailles des chefs de case. — Les funérailles des chefs de case sont assez importantes. Le mort est habillé, on lui met un pantalon alors même qu'il n'en portait pas de son vivant, on l'expose au dehors avec des cauris dans les mains que viennent prendre les griots, on lui met ses armes, ses outils agricoles près de lui, ses fils et ses parents viennent autour de lui se lamenter, le remercier de tout ce qu'il leur a fait de bien dans son vivant, lui reprocher d'avoir voulu mourir, etc., etc. Il y a des danses funèbres, puis le mort est enseveli.

Tous les soirs suivants, et jusqu'au lever du jour, la famille se réunit autour de la case où se trouve le tombeau, les griots font beaucoup de bruit, les lamentations et les coups de sifflets résonnent. Tout cela, aussi bien, semble-t-il, en signe de douleur et de respect pour le défunt que par crainte aussi du grand mystère de la mort. Ils craignent que le Djinni encore incertain entre le royaume des ombres et la vie, ne revienne. La solitude, dans les jours qui suivent le décès, leur fait peur.

Le septième jour, on fait un sacrifice sur la tombe, toujours dans le même esprit, afin que le chef de case dont l'autorité sur la famille s'est si longtemps exercée et s'est accrue de celle des ancêtres auxquels il s'est joint, ne tente pas d'attirer à lui des vivants pour le suivre et que, satisfait des honneurs rendus à sa mémoire, il s'apaise.

b) Les funérailles des chefs de village ressemblent beaucoup à celles du chef de case, le tapage est plus général, les dialogues avec le mort plus nombreux et plus longs; comme nous l'avons dit, le chef désigne son successeur. Le défunt, porté sur les épaules de quatre hommes, les pousse vers celui de l'assemblée des notables qu'il est censé désigner. En réalité, de son vivant même il a désigné son successeur en se l'associant dans les cérémonies. C'est donc une sorte de ratification élective de son choix.

Cette dernière cérémonie n'a pas lieu dans les villages où le principe de l'hérédité dans la descendance directe de l'ancêtre est admis.

De la propriété. — La propriété est, dans son principe, essentiellement collec-

tive chez les Bobo. Le chef de case, chef de famille, est seul possesseur; les autres membres de la famille, de quelque source que provienne leur richesse, ne sont qu'usufruitiers; mais il faut dire qu'en dehors du principe collectif de ce qu'ils possèdent, l'usage a consacré leurs droits usufruitiers en une sorte de propriété véritable se transmettant même par héritage, notoirement en ce qui concerne les objets mobiliers, le bétail, les vêtements, mais avec droit pour le chef de case ou de famille d'en user lorsqu'il le juge à propos dans l'intérêt commun.

Le droit, précaire en principe, dont jouissent les usufruitiers, comporte aussi, à moins d'intervention du chef de famille, le *jus utendi et abutendi* et revêt dans la pratique, sauf en ce qui concerne le régime foncier, les caractères de la propriété véritable.

Le terme d'usufruitier pourrait être remplacé avantageusement par celui de co-propriétaire.

De la propriété foncière. — La terre appartient aux ancêtres et par suite en commun au village, dont le chef est le seul régisseur. Chaque année, ce dernier désigne l'endroit où les différents chefs de case doivent cultiver avec leur famille.

Chacun d'eux vient trouver le chef avec une poule qui est sacrifiée sur l'autel des ancêtres par le chef qui indique ensuite l'endroit où l'individu doit cultiver. Quelquefois c'est dans des lieux antérieurement désignés, quelquefois dans d'autres sans qu'aucune contestation puisse s'élever à ce sujet.

Il existe dans certains villages (Sanaba, Daboura) des appropriations anciennes et quelquefois récentes qui subsistent d'année en année, accordant telle partie du territoire commun à telle famille; mais le principe reste quand même celui de la propriété collective.

Même dans le cas d'appropriation de fractions à certaines familles, les ancêtres sont consultés, par l'entremise du chef du village, pour savoir sur quel point de cette fraction les cultures doivent être favorables.

Il n'y a pas de contestation possible sur le principe de la propriété foncière collective du village. Dans certains gros villages, certaines soukalas importantes cultivent toujours les mêmes endroits parce que le chef serait impuissant à faire respecter sa décision si par un hasard il voulait changer le lieux de culture Mais c'est là une dérogation de fait et le principe reste toujours celui du domaine collectif sans que le temps puisse lui apporter la moindre atténuation, pas plus que la continuité de l'occupation

Par village il n'y a de propriétaire foncier que le chef de village. Les chefs de case sont usufruitiers d'un fonds commun et inaliénable.

Des héritages. — Les dispositions concernant les héritages confirment ce que nous avons dit de la propriété en général

Les chefs de case seuls héritent de tous les membres formant la case mais ils doivent, sur leur demande, donner aux fils la jouissance d'un douaire qui ne peut comprendre qu'une partie de la succession et non le tout. La jouissance du mobilier, des armes, des outils, des ustensiles de ménage est laissée aux fils, aux femmes et aux filles du défunt. Les animaux, les produits commerciaux, les cauris appartiennent en principe au chef de case qui en délègue la jouissance et l'usage au frère du défunt dont bien entendu les dispositions spéciales sont respectées.

En général, presque tout l'avoir du défunt est consommé lors des funérailles.

Comme dans tout ce qui concerne les coutumes bobo, à côté du principe de la loi il y a l'usage qu'en font les individus; pour ce qui est des héritages, les choses se passent le plus souvent à l'amiable surtout dans les cases très nombreuses; le chef du village ou de case ne conserve qu'une sorte de droit théorique sur la succession, un droit de réquisition permanent au profit de la communauté, et dans

Fig. 2. — Types Bobo.

Fig. 1. — Types Bobo.

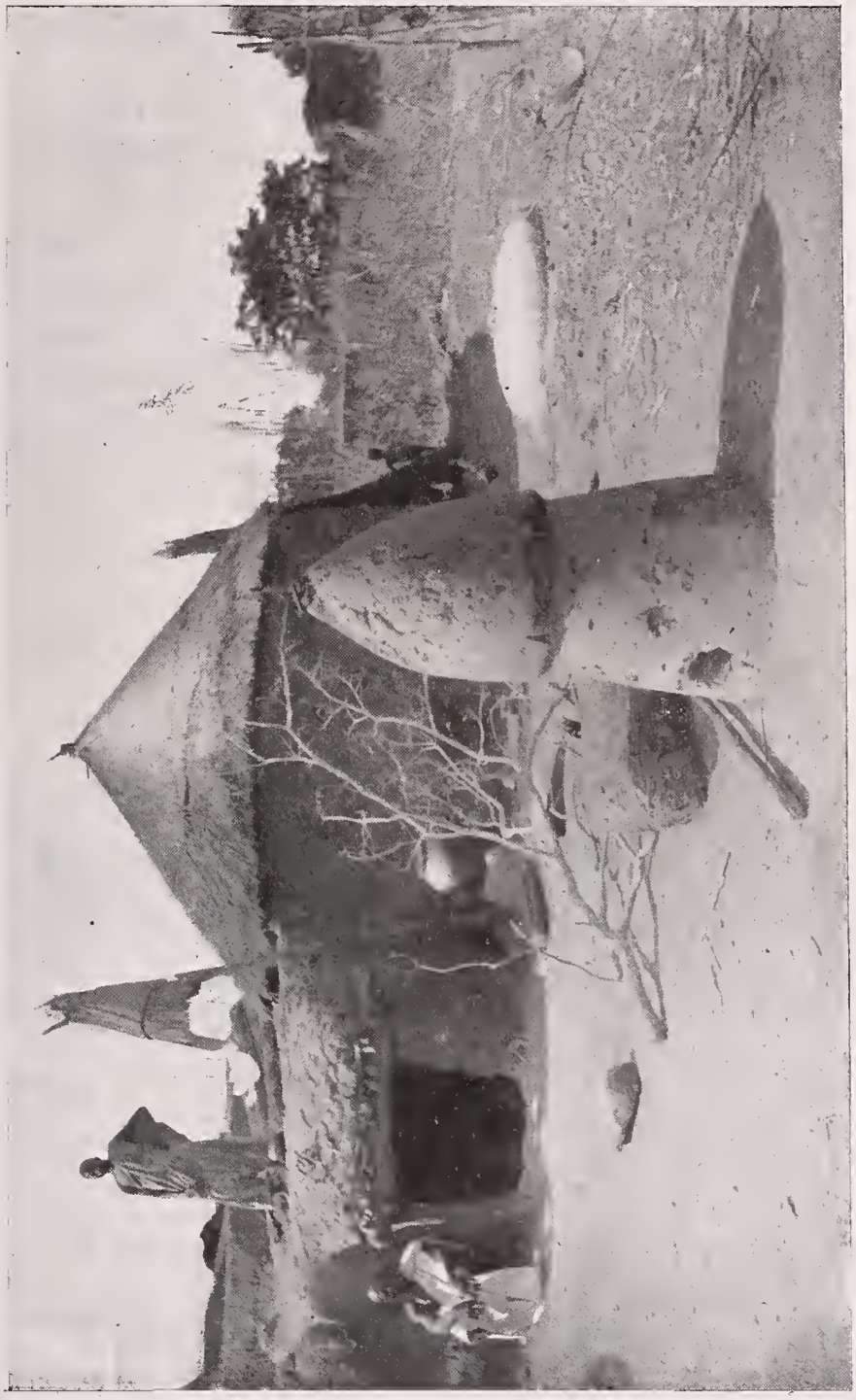


Fig. 3. — Autels aux pouvoirs mâle et femelle de la divinité, à Dissankuy.

Fig. 4. — Autel phallique à Dio.

Fig. 5. — Autel phallique à Djibasso.

Fig. 6. — Autel phallique à Dissankuy.

Fig. 7. — Autel au pouvoir femelle à Sokuy.

Fig. 8. — Sacrifice d'une poule par étouffement.

PLANCHE VIII.

Fig. 9. — Diankoïné. — Case en dehors du village servant à conserver des grigris nouveaux ayant protégé le village pendant une épidémie qui l'avait décimé et contre laquelle les grigris locaux et familiaux avaient été sans vertu (transformation de l'autel phallique en pyramide).

Fig. 10. — Autel phallique à Yayo.

Fig. 11. — Grande jarre.

Fig. 12. — Case à l'intérieur du village (Mahonana) où est conservé le gri-gri destiné à préserver le village des épidémies.

Fig. 13. — Case pour les esprits construite en dehors du village à Diankoïné ; autel au pied d'un arbre, sur lequel sont faits les sacrifices aux mânes errants.

Fig. 14. — Case d'ancêtres à Mahonana.

l'intérieur de la case les frères héritent des frères, et sont alors chargés des douaires à donner aux fils et de l'exécution des dispositions du défunt.

Les femmes ne peuvent hériter d'autre chose que des ustensiles domestiques et mobiliers dont elles avaient l'usage du vivant du défunt et dont jouissance leur est laissée. A leur mort, leurs filles, non mariées au dehors, en héritent; à leur défaut, la case; les donations au profit des femmes faites par le défunt « ante mortem » sont respectées la vie durant des bénéficiaires.

Les enfants mineurs n'héritent de rien.

Aucun héritage ne saurait, quelle que soit la parenté être transmis en dehors de la case et à plus forte raison hors du village. Les étrangers au village ne peuvent en aucun cas revendiquer les successions de ceux que l'affiliation a agrégés à la famille.

Système judiciaire. — Le système judiciaire des Bobo gravite autour de leurs coutumes familiales et religieuses.

Toute la communauté villageoise prend part à la procédure judiciaire que préside le chef assisté des chefs de case.

Ils n'ont pas d'ailleurs de procédure compliquée, tout se règle facilement, il y a généralement flagrant délit, ou le coupable avoue spontanément. Nie-t-il? il est mis en présence des gri-gris et grâce à la terreur superstitieuse qu'ils lui inspirent il dévoile ses méfaits.

Autant les Bobo se montrent voleurs et pillards en dehors de leur village, insouciants de la vie humaine, autant dans la vie commune et familiale ils se montrent sévères pour les moindres méfaits pouvant troubler l'ordre social.

A) Du vol. — Les vols étaient et sont rares dans l'intérieur des villages bobo. Lorsqu'ils se produisent, le coupable désigné par les soupçons de ses concitoyens est amené devant les gri-gris et avoue généralement. La honte publique, des corrections corporelles bénignes étaient les seules sanctions et le sont encore lorsque, vu leur peu de gravité, les affaires ne sont point portées devant notre juridiction.

Exercé en dehors du village le vol n'a aucune gravité, ne donne lieu à aucune sanction, mais est une mauvaise note sociale pour l'individu contre lequel parviennent des plaintes. Mais les coutumes s'opposent à ce qu'un membre du village soit livré à un village étranger. En cas d'attaque pour se saisir du coupable, le village défendrait son concitoyen les armes à la main.

Au cas où un habitant était coutumier de vol dans son propre village et restait incorrigible, il était expulsé purement et quelquefois vendu s'il s'obstinait à revenir. Cette expulsion donnait lieu à une cérémonie publique en présence des gri-gris. Tous les jugements d'ailleurs donnent lieu à des cérémonies dans lesquelles le pouvoir des ancêtres est également associé.

B) Crimes. — Le meurtre comme le vol est chez les Bobo envisagé de deux façons selon qu'il s'exerce contre un membre de la communauté familiale plus ou moins réelle formée par le village, ou envers un étranger à cette communauté.

a) A l'extérieur. — Lorsqu'un individu avait tué un homme d'un autre village, il venait prévenir le chef de son propre village, qui immédiatement faisait publier la nouvelle afin qu'aucun habitant n'allât se promener du côté du village et s'exposer à de possibles représailles. Le village tout entier prenait fait et cause pour son habitant si la famille de la victime voulait le mettre à mort, s'interposait pour que l'affaire se réglât à l'amiable par des cadeaux et un sacrifice expiatoire fait sur le lieu du meurtre aux mânes de l'assassiné. En aucun cas un individu du village ne pouvait être livré, quel que fût son crime, à un autre village.

b) A l'intérieur. — Tout autre était la sanction lorsqu'il s'agissait d'un meurtre

d'un individu par un individu du même village. La peine de mort était alors de rigueur mais comme la communauté ne pouvait souiller son territoire par le meurtre, même judiciaire, d'un de ses membres, — fait qui eût attiré la colère des ancêtres — le meurtrier devait être conduit dans un village lointain désigné à cet effet par les coutumes et différent pour chaque village, ou il était assommé à coups de bâton par les individus de ce village qui héritaient ensuite de lui. Un bœuf amené en même temps que le condamné était immolé sur les lieux mêmes de l'exécution pour que les mânes du supplicié fussent apaisés.

La fuite, le refuge dans un autre village arrêtaient autrefois la vindicte publique et la peine de mort n'était remise en usage qu'au cas où le meurtrier venait sur son territoire natal ou venait à rencontrer, même hors de ces limites, un frère ou un parent de sa victime Les cas de meurtre relevant de notre juridiction à l'heure actuelle, ces coutumes se trouvent abolies.

Des peines. — Comme on le voit par ce qui précède, les peines chez les Bobo étaient autrefois ou sont encore : la honte publique, les châtiments corporels, l'exclusion du village et la vente, enfin la mort. Mais cette dernière peine n'était appliquée qu'avec répugnance, au loin, et non sans que le plus souvent des facilités de fait n'aient été données au coupable.

Usages judiciaires. — En aucun cas la tentative ou l'intention n'étaient assimilés au fait sauf en cas de flagrants délits.

En matière de responsabilité pécuniaire, la famille était solidairement responsable.

En matière criminelle la famille ne prenait part aux réparations qu'au cas où il s'agissait de litiges avec des villages étrangers et si, lors des réglements qui intervenaient, l'intéressé était incapable de se libérer avec ses propres ressources.

Des Souhouni ou Samono ou Samorho.

Quoiqu'en réalité les individus nommés en divers endroits Souhouni (Nord du Cercle), Samono ou Samorho (autres points du Cercle) ne soient pas des Bobo, il convient de les étudier cependant parallèlement aux Bobo, dans la vie et les coutumes desquels ils tiennent place comme tatoueurs.

Les Samono sont connus dans tous les villages bobo du cercle et ce sont eux seuls qui sont chargés des tatouages des hommes et des femmes et de la circoncision des femmes.

Les Samono opèrent également chez les Samo et chez les Marka.

Ces individus sont sans domicile, n'habitent aucun village plus de quelques jours ou de quelques semaines et n'ont en réalité aucune patrie, accomplissant à travers le pays de perpétuels voyages. Ils ne bâtissent aucune maison, ne font aucune culture et ne se livrent à aucune des occupations de la vie sédentaire.

Ce sont les femmes qui sont chargées des tatouages et de la circoncision, les hommes ne s'en occupent pas, vivent du produit du travail de leurs épouses, et aussi de celui d'une industrie qui leur est spéciale, sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure, et qui consiste à attraper des pintades dans la brousse.

Une fois ou deux par an, quelquefois tous les deux ans, un couple de Samono, car ils voyagent toujours par couple, escorté aussi quelquefois par des serviteurs ou leur frère, passe dans chaque village ; la femme se met aussitôt à la besogne et tatoue ou circoncit tous ceux et celles que l'on lui amène.

Certains villages comme Djibasso, Niankoïné prétendent que les Samono, se targuant de la mission qui leur est confiée, tatouent par force les individus. Mais la chose ne paraît pas établie, car aucune plainte précise n'a jamais été formulée à ce sujet. Dans tous les autres villages où nous avons étudié la question, nous

avons au contraire pu constater que jamais les Samono n'y avaient tatoué personne par force et y jouissaient de beaucoup de considération.

Les renseignements donnés par les Bobo varient beaucoup en ce qui concerne l'origine des tatouages.

Il importe tout d'abord de bien établir que nulle part les indigènes ne leur attribuent une origine religieuse. Si une relation quelconque a existé entre l'idée religieuse et les tatouages et même avec la circoncision, elle est lointaine car il n'en subsiste rien et il suffit pour le prouver de souligner que les Bobo qui ont mêlé tous les événements de leur vie à leur religion, les entourant de rites spéciaux, n'attachent aucune importance et ne font aucune cérémonie, aucun simulacre même, pour les tatouages et la circoncision.

Les renseignements que nous avons recueillis fondent ce que nous avançons ci-dessus.

Dans certains villages comme Diankoïné, les indigènes prétendent que les tatouages ont pour origine une prescription médicale : les larges scarifications auraient pour but de tonifier l'organisme, d'en faire sortir les germes morbides qui s'écoulent lors de la suppuration abondante qui suit le tatouage Dans d'autres villages (Dédougou, Samba, Daboura, etc.), on en fait une question de mode.

D'ailleurs les tatouages ne sont pas obligatoires, certains individus, sans autre raison que leur volonté personnelle, s'en dispensent et en dispensent leur famille. Au cours de recensements nous avons interrogé divers individus non tatoués qui ne nous ont donné comme raison de cette abstention que leur peu de goût pour cette coutume.

Les Samono que nous avons pu joindre, car ils sont fort difficiles à saisir dans leur exode continuel, nous ont invariablement donné comme origine des tatouages une raison qui exclut aussi toute idée religieuse. Voici leur récit le plus commun à ce sujet :

« Un homme vint un jour sur le bord d'un fleuve et pour la première fois de sa vie aperçut une tortue ; il la regarda, la retourna, la montra à un de ses amis et lui dit : regarde comme la tortue est jolie, elle est marquée très bien, je veux aussi marquer mon bras comme elle. La tortue est très jolie, aussi je ne la mangerai plus, il y aura tana (défense) entre la tortue et moi — je ne la mangerai plus — ceux qui le voudront pourront se marquer aussi la figure et le corps. Tous les tatouages des Bobo, Samo et Marka, ont la tortue pour origine. Il y a de cela bien longtemps. »

La défense de manger la tortue n'existe plus chez ceux qui la portent tatouée sur leur corps (sauf pour ceux qui ont cet animal pour tana familial). C'est ainsi qu'à Biali le 28 janvier 1910, nous avons vu une tortue mangée par une famille dont les membres, les femmes surtout, portaient des carapaces de tortue entièrement tatouées sur le corps. La tête de l'animal percée d'un bois séchait le long de la muraille avec les trophées de chasse.

Les Samono donnent à la circoncision des femmes l'origine suivante : « Autrefois, il y a très longtemps, une femme était près d'accoucher et ne le pouvait pas. Elle allait mourir au milieu de vives souffrances lorsqu'une femme coupa les lèvres de la vulve de cette femme qui put ainsi accoucher. Le chef du pays dont c'était la fille confia un couteau à cette femme et lui dit : « Dé-sormais tu circonciras toutes les femmes et ce sera là la fonction de ta famille ».

Il y a deux types principaux de tatouages bobo. Mais ces tatouages varient dans le cercle de Koury ; c'est ainsi qu'au Nord ils diffèrent un peu des types en question, se rapprochent des tatouages des Bobo du cercle de San qui ne sont pas les mêmes ; dans le sud et l'ouest du cercle de Koury ils se rapprochent des

tatouages des Bobo et Minianka de Koutiala et de Bobo-Dioulasso. Les tatouages usités dans ces différents cercles ont d'ailleurs beaucoup de traits communs.

D'un village à l'autre et dans un même village, on trouve des différences dans les tatouages provenant de la plus ou moins grande habileté ou de la fantaisie des opérateurs et quelquefois du désir des patients eux-mêmes lorsqu'ils sont adultes.

Les cicatrices sont enduites de beurre de karité et de charbon finement pulvérisé ce qui noircit le tatouage et le rend indélébile, si fines que soient les incisions.

La circoncision et les tatouages se font à l'aide d'un petit couteau en forme de tranchet, plat et affilé à une des extrémités.

Les Samono font payer :

60 cauris pour la circoncision, 10 cauris pour tatouage de la figure, 30 cauris pour tatouage de la poitrine, 60 cauris pour tatouage du bras, 30 cauris pour tatouage du ventre, 80 cauris pour tatouage du dos.

Très souvent les femmes Samono font un prix forfait pour toute une case ; souvent aussi elles ne réclament pas de salaire et se contentent de l'entretien qui leur est donné, à leur mari et à elles, pendant un temps plus ou moins long.

On peut remarquer beaucoup de fantaisie dans le travail et quelquefois des différences sensibles dans la forme et l'exécution des dessins; cela tient au plus ou moins d'habileté des exécutantes et à l'état et la qualité de la peau des patientes; certaines peaux se prêtent au travail, d'autres pas.

Les hommes Samono ne prennent aucune part aux opérations de leurs épouses et ont pour métier exclusif d'attraper des pintades dans la brousse. Ils font à cet effet d'immenses filets qu'ils tendent et qui forment des sortes de poches. Un homme caché imite l'appel de la pintade, les animaux des environs accourent et lorsqu'ils sont proches des filets, un Samono du haut d'un arbre lance un paquet de chiffons noués et imitant la forme d'un oiseau de proie, les pintades apeurées s'élancent dans les filets où leur élan frénétique les enchevêtre.

Certains Samono emploient des appelants conservés vivants en cage.

Caractères des Bobo. — Les Bobo sont une population essentiellement sympathique. Partout où ils ont été en rapport un mois avec nous ils se montrent empressés et soumis, d'une soumission un peu distraite et passive qui demande une bienveillance énergique pour donner tous ses résultats.

Certains villages sont très indépendants, d'une indépendance qu'ils ont jalousement défendue contre leurs voisins, et que nous devons plier à une obéissance à nos ordres qui n'est pas encore dans leurs habitudes.

La race est belle et vigoureuse, excessivement industrieuse et laborieuse. Gaie, simple, d'une gaieté qu'entretient une ivresse presque continue pendant la saison sèche.

Les Bobo sont guerriers et batailleurs, entre voisins, entre parents mêmes ils se battent énergiquement pour les plus futiles motifs. Leur naturel guerrier fait que malgré leur soumission, des incidents peuvent toujours être à redouter de leur part, incidents tout à fait locaux, que leur fractionnement rendrait sans importance, mais dont on doit soigneusement éviter la possibilité en toutes circonstances.

A cet égard un désarmement plus ou moins complet des fusils et surtout des flèches empoisonnées, qu'ils possèdent en nombre considérable, serait à envisager et à exécuter d'une façon progressive au fur et à mesure des incidents meurtriers qui se produisent entre eux, et aux cours desquels il y a de nombreux morts et de plus nombreux blessés.

La mortalité est très grande parmi les Bobo ; ils sont sujets à des maladies généralement épidémiques mais affectant chez eux une forme endémique, principa-

lement à la variole. La lèpre est une maladie excessivement commune. Outre cela ils sont très sensibles aux influences atmosphériques et à certaines époques meurent en grand nombre.

L'ivrognerie, l'abus du tabac débilitent rapidement les corps et les intelligences. Les vieillards sont précocement séniles.

En résumé, les Bŏbo, lorsque nous les aurons arrachés à la vie sauvage et fermée qu'ils mènent, aux fléaux qui les frappent, et habitués aux nécessités et aux bienfaits de notre occupation, paraissent appelés à un brillant avenir économique dont leurs qualités laborieuses, leurs aptitudes physiques permettent d'apprécier les favorables augures.

Bobofing et Bobooulé. — Nous n'avons pas cru devoir, dans l'étude des coutumes, faire une différence entre Bobooulé et Bobofing ainsi qu'il a été quelquefois fait. Les coutumes de ces deux peuplades, leurs religions, leurs mœurs sont à peu de choses près les mêmes, régies par des principes semblables.

Ethniquement d'ailleurs, nous n'avons remarqué aucune différence.

Sauf que les Bobofing parlent une autre langue, à caractères fondamentaux pourtant similaires, sauf quelques différences peu sensibles dans leur vêtement, ou plutôt dans l'absence totale de vêtement, nous n'avons pas remarqué qu'ils fussent d'une autre race que les Bobooulé. Même leur naturel craintif ne suffit pas à les différencier des Boboulé leurs voisins dont quelques villages ne leur cèdent en rien sous ce rapport (Daboura-Sanaba-Dissankuy).

Les caractères anthropologiques paraissent sensiblement les mêmes, avec cependant, chez les Bobofing, un développement physique moindre que chez les Bobooulé, mais avec le trait commun de formes vigoureuses, athlétiques, bien proportionnées chez les hommes. Formes beaucoup moins remarquables chez les femmes, précocement flétries et de proportions physiques beaucoup moins vigoureuses et moins belles [1].

1. Voir les figures 1 à 14 (planches V à X).

LE LOUP-GAROU EN LIMOUSIN

Par M le Dr Drouet (Paris).

Une des croyances les plus répandues chez les anciennes populations de l'Europe, aussi bien dans les pays celtiques qu'en Italie et en Grèce, fut la lycanthropie De nos jours encore, la croyance au loup-garou est vivace chez les paysans de ces contrées. J'ai souvent entendu les campagnards limousins n'appartenant pas, je dois le dire, à la jeune génération, raconter des histoires abracadabrantes à ce sujet. Et c'est en analysant les détails caractéristiques de ces élucubrations que me vint l'idée de faire quelques recherches comparatives parmi les superstitions lycéennes anciennes et actuelles de l'Europe.

I

Le loup-garou limousin est un être fort difficile à apercevoir. Un grand nombre de ceux qui ne mettent pas en doute son existence, parce qu'ils ont eu affaire à lui, ne l'ont même jamais vu. Voilà certes une bonne raison pour que sa forme soit décrite sans hésitation et admise uniformément par tous.

On reconnaît que ce loup-garou possède une forme demi-humaine et demi-lupique : le corps est entièrement couvert de poils fauves : l'attitude est bipède. C'est donc un être hybride qui se range, dès l'abord, dans la categorie des conceptions analogues fort nombreuses des mythologies anciennes, où il voisine avec le demi-homme demi-loup des superstitions italiotes et grecques.

Sa nature même, son essence si j'ose dire, est par contre plus vaguement conçue. Au reste, les paysans répondent mal à des questions de ce genre, n'en voyant point l'intérêt.

Autant qu'on peut l'inférer de l'imprécision de leurs réponses, les uns sont persuadés que le loup garou est un animal simplement bizarre et doué de qualités magiques et malfaisantes.

Certains pensent encore que c'est un homme, un sorcier qui, grâce à un pacte fait avec le diable ou même par sa seule volonté, peut revêtir momentanément cette forme quasi animale pour se livrer à des attentats terrifiants. D'autres enfin, mais assez rares, croient que c'est une malheureuse victime de maléfices.

Quoi qu'il en soit, le loug-garou est subtil, insaisissable et on ne peut avoir de lui qu'une vision fugitive, puisque frappé par le regard de l'homme il s'évanouit, disparaît comme un enchantement. Il ne se manifeste que la nuit. C'est un être qui rôde sans bruit dans la campagne pour se dissimuler dans les haies qui bordent les chemins, à l'affût du piéton attardé. Quand celui-ci passe à sa portée, il bondit sur lui en poussant des cris aigus. Et avant que le malheureux ait pu se reconnaître et diriger sur son ennemi le regard liberateur, le loup-garou s'agriffe à ses épaules et lui saisit les oreilles pour immobiliser sa tête.

Alors, commence une course folle à travers champs : l'homme, ayant perdu subitement l'usage de la parole et fou de *terreur panique* (retenez le mot), galope au

hasard, trop heureux s'il ne s'écarte pas du chemin de sa demeure, tandis que le loup-garou le *frappe à coups redoublés* et hurle à son oreille.

Le pauvre campagnard fuit ainsi jusqu'à ce que fourbu il tombe évanoui dans la campagne où l'être malfaisant l'abandonne satisfait, ou bien il va s'abattre au seuil de sa maison et le loup-garou disparaît aussitôt.

Il faut reconnaître que l'homme ne meurt actuellement jamais des coups ou de la terreur que lui fait ressentir son ennemi. Les poursuites affolantes dans la nuit sont les seuls méfaits que les paysans aient jamais à lui reprocher : les animaux domestiques n'ont rien à craindre de lui. Il ne commet plus de crimes et ceux qu'on lui imputait naguère dans les mêmes contrées semblent être sortis de la mémoire du paysan limousin. En somme, le loup-garou est plus terrifiant que dangereux.

II

De prime abord, on doit écarter l'hypothèse qui veut voir dans le loup-garou limousin un avatar du diable. Les paysans en général n'ont que trop l'habitude d'introduire les personnalités de la mythologie chrétienne dans les explications qu'ils fournissent de leurs superstitions : or, ceux du Limousin ne voient précisément jamais dans le loup-garou une forme diabolique.

C'est un fait assez curieux, car au moyen âge et plus tard ce fut une opinion répandue dans le peuple et chez les gens instruits que le diable prenait souvent une forme animale, surtout celle du loup. Le lecteur trouvera dans un travail de Bourquelot (*Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, 1849, t. IX) plusieurs citations prises dans des ouvrages écrits sur cette grave question, à différentes époques.

Sans perdre de temps à montrer ce que le loup-garou fut ou ne fut pas au point de vue chrétien, il faut montrer ce qu'il est réellement dans la conscience populaire.

On ne s'occupera donc pas davantage des explications fournies par la pathologie mentale. Il n'y a rien à répliquer aux auteurs anciens (Marcellus de Sidé, Pline) et modernes (Calmeil, Georges Dumas), qui ne voient dans les lycanthropes que des fous ou des dégénérés; cela est exact. Des hystériques ou des mélancoliques atteints du délire extatique, du délire des métamorphoses ou du délire de la persécution peuvent bien se croire loups-garous et raconter des crimes imaginaires ; des fous sexuels peuvent bien commettre des crimes sadiques réels corsés d'anthropophagie et le peuple les traiter de loups-garous, cela n'explique point la croyance populaire à la lycanthropie puisque c'est précisément cette croyance qui rend compte du délire de ces malades. L'aliéné n'invente rien ; il puise la forme de son délire lupique dans le fond collectif des superstitions populaires : « Le loup-garou aliéné subit la légende, dit G. Dumas, il ne la crée pas », il en est victime au contraire. Le milieu social a déposé dans son cerveau des idées qu'il met en œuvre à sa manière : c'est tout. L'erreur est colossale de placer à l'origine des croyances humaines (superstitions, légendes, mythes, etc.) le délire, l'hallucination ou la fourberie individuelle. Que ces éléments aient joué quelque rôle soit ; mais c'est un rôle secondaire, d'appoint si on peut dire. L'élément capital de la croyance collective, c'est dans la psychologie du groupe social qu'il se trouve, or cette psychologie est autre chose que la somme des psychologies individuelles (Hubert). La pensée du primitif normal n'est pas facile à interpréter, mais il ne faut point pour cela traiter ses manifestations de folies collectives engendrée par des folies individuelles, ou alors l'observation des faits populaires n'a plus aucune valeur.

C'est donc par l'étude des données seules de la conscience populaire qu'il faut chercher l'origine de la croyance qui nous occupe ici.

On se propose de démontrer combien cette origine est lointaine, puisqu'il faut aller la découvrir dans le vieux fonds religieux païen d'où sortent tant de superstitions actuelles.

En effet, la méthode comparative, s'appuyant sur les données du folk lore et de l'ethnographie, a permis souvent de retrouver dans les croyances européennes de l'époque historique les vestiges de conceptions identiques à celles des demi-civilisés actuels. Elle a mis ce fait hors de doute que, dans l'Europe dite classique comme dans l'Europe dite barbare, l'animisme, la phytolatrie, la zoolatrie, la thériolatrie, peut-être le totémisme, furent le point de départ de nombreux cultes archaïques, et elle a démontré quelle grande importance il fallait accorder dans l'Europe ancienne aux cultes pastoraux, agraires et aux initiations.

Tout cela remonte très loin, car ces concepts religieux et les cultes qui en dérivent accompagnent des états sociaux très primitifs, où néanmoins l'élevage, l'agriculture, la navigation, le commerce sont les bases économiques : or, celles-ci ont apparu en Europe à l'aurore des temps néolithiques. Force est bien d'admettre que l'origine d'un certain nombre des croyances de l'époque classique se place dans ces âges lointains et que ces croyances se sont développées, compliquées, codifiées au cours des siècles qui précédèrent toute histoire écrite et même orale.

Ainsi, beaucoup de gestes rituels et de croyances, relevés chez les peuples anciens des rivages de la Méditerranée, n'étaient que des survivances de l'âge préhistorique dont la vraie signification avait depuis longtemps disparu aux yeux des croyants de l'époque classique.

De nos jours même, beaucoup de ces épaves se retrouvent encore dans les campagnes des pays les plus civilisés et leur ancienneté est telle, je le répète, que le paysan grec ou latin de jadis ne les comprenait pas mieux que le paysan sicilien ou berrichon actuel.

C'est dans le fatras des croyances lycéennes actuelles et passées qu'on cherchera quelques éclaircissements sur le loup-garou limousin.

III

Il eût été préférable, je le sais, de limiter les recherches aux populations anciennes et actuelles fixées uniquement sur les territoires que les écrivains de l'antiquité appelèrent celtiques : malheureusement la documentation eût été trop pauvre, partant inutilisable.

Tout en déplorant que les civilisations préhistoriques et historiques de ces contrées, aussi brillantes qu'on les suppose, aient laissé trop peu de documents archéologiques et philologiques pour permettre à la postérité d'apprécier leurs acquisitions dans le domaine intellectuel, il faut en prendre son parti et chercher ailleurs.

Cette recherche, même étendue au sud de l'Europe, ne fournira pas une récolte extrêmement riche : les Anciens ont été de fort mauvais folk-loristes quand ils le furent. Cependant les faits notés par eux çà et là dans leurs œuvres ont été recueillis en nombre et de bonnes études ont été publiées sur quelques cultes locaux archaïques de l'Europe ancienne. D'autre part, les travaux des folk loristes et des ethnographes donnent plusieurs points de comparaison.

Il n'est pas douteux que la croyance au loup-garou en Limousin se rattache à la catégorie des croyances populaires actuelles qui concernent le loup en tant que simple animal féroce chez les peuples celto-latins actuels. Voici quelques faits bien

caractéristiques pris dans un récent ouvrage de Sébillot et qui montrent à quelles superstitions variées le loup donne lieu en Alsace, en France, en Écosse, en Portugal, en Sicile. Les paysans de ces contrées ont coutume de se livrer à des actes accompagnés de promesses, d'incantations, de formules magiques pour repousser ce carnassier et pour l'empêcher de nuire aux troupeaux.

En Limousin, lorsqu'une bergère voit venir un loup, elle récite le *Pater* à rebours pour l'éloigner de son troupeau et elle ajoute une prière où figure saint Laurent. En Basse-Bretagne on conjure ce fauve au nom de saint Hervé dont précisément le loup est le compagnon. En Alsace on lui promet de l'argent. Parfois on semble considérer le loup non plus comme une bête féroce mais comme un animal protecteur du bétail. Ainsi, en plusieurs points de France, lorsque des brebis s'égarent, les saints dialoguent avec le loup et lui ordonnent de garder les brebis sans y toucher jusqu'au lever du soleil. En Sologne, si une génisse s'écarte du troupeau, on récite le *Pater* et l'*Ave*, et le loup, non seulement l'épargne, mais la ramène à l'étable (Sébillot). Il y a là un rite de propitiation dont l'origine remonte assurément très loin.

D'autres faits extrêmement curieux montrent que l'homme doit prouver sa reconnaissance à l'animal dont il a obtenu les bons offices : en Sicile lorsqu'on a lié le loup par une oraison afin de l'empêcher d'attaquer la nuit le bétail, on doit réciter une autre oraison le lendemain matin, pour le délier, sinon il mourrait sur place (Pitré).

L'interprétation de ces faits n'est pas facile.

Il semble que le campagnard actuel en manifestant des sentiments pareils envers cet animal ne fait qu'obéir à la survivance, inconsciente pour lui, d'une considération respectueuse basée sur la crainte que provoque le loup, crainte où se mêla jadis autre chose d'obscur et de capital néanmoins. Il est bien probable, en effet, qu'il y a ici un vestige de thériolâtrie primitive, devenue simple thériophobie : la vénération a disparu; les pratiques ou formules magiques de défense, parfois de propitiation, sont restées. Les traces de cette vénération sont peut-être la seule explication acceptable qu'on puisse donner du respect pour la vie de l'animal que manifeste le paysan sicilien. Et celui-ci agit vraisemblablement pour les mêmes raisons qui voulaient que l'Athénien, trouvant le cadavre d'un loup, l'enterrât par souscription (scol. d'Appolonius de Rhodes).

Le loup était également pour les anciens un animal dangereux dont il fallait lier la férocité : c'était en outre un être doué d'une puissance magique redoutable, puissance que lui accordent aujourd'hui de nombreuses populations.

Chez les Latins, l'homme devenait muet si le regard d'un loup le frappait avant qu'il l'ait aperçu lui-même (Végèce, Pline). En Limousin le loup-garou rend muet momentanément les malheureux sur lesquels il se précipite. Cependant il est possible, à l'aide de certaines manœuvres, d'annihiler l'influence néfaste qu'exerce l'apparition du loup. En Bretagne, on ne devient pas muet en face d'un loup, si on s'introduit dans la bouche une mèche de cheveux : les bergères berrichonnes qui voient un loup ne peuvent crier, mais elles le mettent en fuite en courant sur lui les cheveux épars (Sébillot). En Sicile, on évite la fascination du loup en se mettant un peu de laine dans la bouche à condition qu'on l'ait vu le premier (Grisanti).

En Berri, les loups-garous qui sont des malfaiteurs ayant fait un pacte avec le diable sont à l'épreuve des balles de fusil, à moins que celles-ci n'aient été bénies; ils reprennent la forme humaine si on les blesse ou si on leur jette du pain bénit. Dans le Bourbonnais, le loup-garou traque le voyageur avec une bande de loups qui le dévorent au cas seulement où celui-ci tombe (Lewis). En Corrèze, pour se

délivrer du loup-garou, il faut « lui sortir du sang » *avec un couteau :* les ongles sont tout à faits insuffisants pour cette besogne.

La puissance malfaisante du loup résidait jadis et réside encore dans son nom : il était dangereux de le prononcer, car il avait la faculté magique de faire apparaître l'animal; ce nom se trouvait donc taboué, si j'ose dire. C'était la conviction des Latins (Térence Cicéron) et c'est celle des paysans suédois (Lloyd) : on la trouve aussi chez beaucoup de peuplades primitives actuelles soit à propos du loup, soit à propos d'un animal quelconque, ayant un caractère sacré. Le vieux dicton français : « Quand on parle du loup on en voit la queue » n'exprime pas autre chose.

IV

Chez le primitif actuel comme chez celui de l'antiquité, lorsque des idées magiques s'attachent à un animal, c'est que le rôle religieux de ce dernier est admis : en effet, pour l'inculte et pour le demi-civilisé, qui dit magie dit religion (Van Gennep). Et précisément dans l'antiquité, le loup a vu son rôle sortir souvent de la simple superstition pour entrer dans le domaine des faits religieux nettement caractérisés.

En Égypte, en Grèce et surtout à Rome, certains cultes de l'époque historique lui attribuaient une part importante, sinon dans la forme, au moins dans le fond des cérémonies, et les légendes, notamment italiotes, l'exaltaient souvent. Les renseignements que l'on possède sur le passé celtique et ceux que donne le folk-lore actuel permettent moins de dire si le loup a joué dans l'ouest de l'Europe le rôle religieux capital qu'il a joué dans les croyances méditerranéennes.

Pour celles-ci, en effet, il faut bien qu'à une époque antéhistorique, la vénération du loup, comme celle d'autres animaux, ait été poussée loin, puisque l'époque classique en conserva tant de traces.

Dans la vallée du Nil, les espèces animales vénérées étaient innombrables (Hérodote). Primitivement chaque ville, et peut-être à l'origine chaque clan, avait la sienne (Maspéro) qui semble avoir joué un rôle protecteur de l'agglomération : celle-ci parfois prit son nom. Ainsi il y avait en Égypte une ville du loup (Λυκοπολις), où on adorait cet animal, comme d'autres villes adoraient le chat, l'épervier, l'hippopotame, le serpent, le bouc, l'ibis, etc., etc. L'incroyable puissance des traditions conservatrices de ce pays a perpétué dans les cultes anthropomorphisés de l'époque historique la survivance de cérémonies sans nul doute préhistoriques où le dieu animal jouait le premier rôle. Les effigies anthropomorphes des dieux tenaient compte de ce passé : elles étaient demi-humaines demi-animales.

Les récentes fouilles du monde égéo-crétois ont démontré que, là également, un grand nombre de divinités de la Grèce primitive avaient une origine animale. Les représentations divines de la Grèce hellénique s'affranchirent d'ailleurs assez vite de ce boulet. En Italie, mêmes constatations et aussi en Gaule pour qui d'Arbois de Jubainville a pu écrire une monographie des dieux celtiques à formes animales. La vénération des Celtes pour certains animaux, tels le sanglier, le cheval, le taureau, le loup est connue.

Ces conceptions des peuples préhistoriques permettent de comprendre en partie bien des choses. Ainsi la vénération d'une espèce animale par un groupe humain, associée à l'idée de protection que peut exercer cette espèce sur ce groupe, expliquerait assez bien l'habitude qu'eurent certaines peuplades européennes de prendre un nom animal. Chez les Osques-Sabins, il y avait un clan de *Hirpini* (de

hirpus, loup). Chez les Latins, il y avait les *Piscentes* (fils du pivert), les *Porci*, les fils de l'aigle, etc. Les prêtres de Pan à Rome s'appelaient *Luperci* (repousseurs de loups), et ce que l'on sait du mode de recrutement si particulier de ces Luperci, toujours pris dans la même famille, laisse supposer que la fonction sacerdotale dérivait dans ce cas d'une identification originelle du loup avec un groupe humain (d'apparentés probablement), entraînant pour ce groupe une action toute spéciale à l'égard de l'espèce animale en question.

Chez les vieux Celtes, si rapprochés linguistiquement du tronc italiote osco-sabellien, on retrouve cette habitude de dériver le nom d'un clan de celui d'un animal : tels les *Lemovex* (fils du cerf), nom que portait aussi une tribu des bords de la Baltique, les *Taurici*, les *Bibroci* et les *Bebryces* (castor), les *Eburovices* (sanglier). Chez les *Arverni*, les monnaies portaient les effigies du cheval, du taureau, du sanglier, du *loup* (Renel). Sur toute la surface de la terre, on trouve des *clans loups :* en Amérique (Iroquois, Delawares, Iowas), en Asie, dans l'Inde, au Kamchatka.

De même ordre était, chez les Latins, l'habitude de donner des surnoms animaux à certains individus : celui de *Lupus* était fréquent dans la gens *Rutilia* à Rome (Cicéron) et on s'en faisait gloire : de même ceux de Falco, Aquilo, etc. Usage identique très probablement en Celtique et qui fit qu'au moyen âge encore le nom de Lupus était fort répandu ; il y eut un saint de ce nom. Saint Hervé, dont le nom dérive peut-être d'une racine celtique, sœur de la racine osque *hirp*, possède un loup comme compagnon.

Par là s'expliquerait encore le fait que certains animaux aient pu être pris, grâce à la vénération où on les tenait, comme emblème d'un groupe social (d'apparentés ou non), ou comme enseignes militaires : à Rome, par exemple, et ailleurs (Renel). De même que l'aigle, le minotaure, le sanglier, le loup était une enseigne de la légion (Végèce) : rôle identique de l'alouette, du sanglier en Gaule (Pline). Les enseignes militaires gauloises étaient toutes de grossières images d'animaux dont la présence avait une puissance magique durant le combat.

En Égypte, chaque corps combattant avait un signe de rassemblement, souvent de forme animale ; et dans ce cas, ce signe pouvait être en rapport avec ce fait que, à l'origine de toute fédération guerrière, ceux d'un même village, ou ceux d'un même sang marchaient, à n'en pas douter, toujours côte à côte vers l'ennemi sous la protection d'une image divine.

Tout cela montre bien l'importance qu'avaient ces convictions pour la vie sociale des préhistoriques de l'Europe.

Les animaux vénérés possédaient en outre des qualités intéressant directement l'individu dans sa vie végétative. Je veux dire que ces animaux étaient souvent doués d'une grande valeur thérapeutique issue de leur valeur religieuse : en effet, pour le primitif, la médecine n'est qu'une branche de la religion-magie.

A Rome, certains fragments du loup servaient de remèdes (Renel) : et pour porter bonheur aux jeunes mariés, les Latins frottaient leur porte avec de la graisse de loup. Les sorciers loups-garous du moyen âge s'en servaient, disait-on, pour préparer un onguent magique dont ils se frottaient pour se transformer en loups. Un clan des Kurnaï (Australiens) fait jouer également à cette substance un rôle capital dans la cérémonie d'initiation des jeunes gens. Chez certains Slaves actuels, on suspend un fragment de loup au cou des nouveaux-nés, et de nos jours en Sicile, le loup est guérisseur.

En outre, dans certaines circonstances, les animaux vénérés donnaient des présages. Chez les Romains ceux qu'envoyait le loup étaient, généralement, de mauvais augure, sa vue était un signe certain de calamité et l'entrée d'un loup dans une

ville leur semblait un prodige : il est assez curieux de voir que, dans les superstitions actuelles de la France, l'apparition du loup est un présage malheureux.

V

Les vénérations animales, et notamment celle du loup, ont laissé dans l'antiquité classique des traces encore plus importantes que celles dont on vient de parler. Les faits cités jusqu'ici ne sont après tout que des faits religieux rudimentaires soit par manque de développement, soit par désagrégation de cultes locaux très anciens peu à peu disparus.

Or la zoolatrie des préhistoriques européens a souvent abouti à des phénomènes religieux mieux caractérisés, à des cultes importants qui durèrent jusqu'en pleine époque classique.

On y trouve d'abord des mouvements déterminés, des gestes rituels, des attitudes qui se systématisèrent très tôt dans un cérémonial compliqué. Ainsi à Athènes, les fillettes d'un certain âge devaient se dire *ourses* et durant la fête d'Artémis elles se déguisaient en cet animal pour exécuter la danse en l'honneur de la déesse (scol. d'Aristophane). Au dire de Jul. Pollux et d'Athénée les anciens Grecs se livraient à des danses magiques avec déguisements avant de commencer certaines chasses : cet usage se retrouve, de nos jours, chez nombre de primitifs d'Asie, d'Amérique, d'Australie (Frazer). Le jeu de nos enfants appelé « la queue leu-leu » c'est-à-dire « la queue loup-loup » est probablement le vestige, soit d'une ancienne danse de chasse, soit d'un cortège propitiatoire.

Le repas des citoyens de Sparte où l'on mangeait le sanglier cuit au vinaigre (brouet) n'était pas une simple kermesse : c'était un repas religieux, une vraie communion sacrificielle où les croyants adultes, seuls initiés, s'incorporaient la substance même du dieu : souvenir d'un culte du temps lointain où les pâtres hellènes rôdaient dans les monts balkaniques.

Les repas religieux étaient fréquents à Rome. Chez les Celtes, Slaves, Germains, même coutume qui obligeait de manger dans un repas rituel la chair du cheval, un des animaux sacrés de ces peuplades. A l'heure actuelle, en France, en Allemagne, les repas des moissons, des vendanges sont les vestiges d'actes de communion se rattachant à des cultes agraires très anciens (Mannhardt).

De nos jours, chez les Slaves du Sud, lorsque naît un enfant mâle, on l'enveloppe d'une peau de loup, on prononce des incantations et on l'appelle *Loup*, pour le protéger contre les sorcières. Un groupe d'indigènes de l'Amérique du Nord, un clan loup, se livre durant certaines époques à des cérémonies d'initiation curieuses : tous les hommes se déguisent en loups et chacun court à quatre pattes en hurlant et imitant cet animal; puis ils déterrent un homme vivant (que l'on vient d'enfouir), symbole probable de la seconde vie que confère l'initiation et ils lui ordonnent, puisqu'il est devenu *loup*, de voler, tuer, égorger comme un loup : c'est un loup garou tel ceux de notre moyen âge (Frazer). Chez les Minnetarees de la même contrée, les guerriers du clan *loup* avant d'aller à la bataille se travestissent en cet animal qui est sacré à leurs yeux c'est pour eux une « forte médecine » (Frazer). Exemple identique en Afrique équatoriale. Pratique analogue à Rome durant la fête des Lupercales; et corporations de danseurs plaisants « divisés en deux troupes : les *moutons* et les *boucs* » (Mommsen). C'est une conviction encore très répandue dans l'ouest de l'Europe que la végétation a un substratum, un symbole animal qui tient sous sa dépendance la croissance ou le dépérissement des récoltes. Le loup est souvent donné dans ce cas comme l'esprit du Blé, de l'Avoine, du Maïs, etc. Et cette croyance entraîne des pratiques,

véritables rites agraires, dont le but est d'attirer puis maintenir dans les champs l'esprit de la fécondité des moissons.

Le but de toutes ces manifestations n'est pas douteux : c'est un but utilitaire que le croyant poursuit. Les déguisements, les gestes, les rites en un mot, sont destinés à faire pénétrer l'individu dans le monde sacré auquel appartient l'animal vénéré et rien ne vaut pour cela l'identification poussée très loin de l'homme et de cet animal, identification que l'on obtient soit en se mettant dans sa peau, soit en le mangeant, soit d'autre manière encore. L'identification obtenue, on peut alors agir efficacement sur l'être divin.

Bien entendu, les croyants de l'époque classique qui se livraient à ces manèges n'en saisissaient point la portée primitive : mais ils l'exécutaient parce que les ancêtres l'avaient fait et qu'on devait répéter leurs gestes religieux.

A ces phénomènes de mouvements se superposaient nécessairement des phénomènes de représentation, tout un monde d'idées justificatives ayant pour but d'expliquer la nature divine et le caractère sacré des animaux vénérés, du loup en particulier. L'expression de ces commentaires primitifs ne nous est point malheureusement parvenue dans la forme initiale, et il est difficile pour nos cerveaux actuels de les reconstituer à l'aide des mythes et des légendes anthropomorphisés des époques protohistorique et historique. Les élucubrations des demi-civilisés de l'époque classique ont tout déformé, et profondément, sous l'effort de l'esprit nouveau cherchant à concilier ses jeunes aspirations avec les traditions et les gestes vénérables mais incompréhensibles des ancêtres préhistoriques.

Tout ce travail inconscient et millénaire aboutit, en dernière analyse, à des faits de composition extrêmement touffus : cultes, doctrines où sous la forme nouvelle que chaque époque apportait il nous faut reconnaître le fond des vieilles croyances néolithiques aux préoccupations surtout utilitaires.

Parmi les traces de l'origine animale d'un grand nombre de dieux de l'époque historique, j'ai signalé plus haut les représentations hybrides de ces dieux. Parfois les vestiges sont moins accusés, quoique certains : tantôt le dieu animal devient le compagnon, l'emblème du dieu humain, ou encore sa victime, son ennemi, tantôt c'est un nom double ou une simple épithète qui rappellera le bon dieu, épithète qui ne semble qu'accessoire et qui précisément pour cela, selon l'hypothèse d'Usener, se rapporte à la conception la plus ancienne. Ce pourra être encore un maigre attribut, ou un simple détail de costume accompagnant partout et toujours l'effigie antropomorphe.

Les épithètes de Zeus sont innombrables et elles sont la preuve indubitable de l'absorption par ce dieu de dieux locaux et parfois très inférieurs : l'une, celle de Λυκαῖος, se rapporte sans doute à un culte local préhistorique pour le loup, culte absorbé par celui de Zeus anthropomorphe.

En Arcadie le culte de Zeus Λυκαῖος était florissant : il dura longtemps avec tout un ensemble de rites sauvages. Platon et Pausanias, parlant de lui, rapportent que les fidèles étaient persuadés qu'un certain nombre d'entre eux (probablement les nouveaux initiés) étaient changés en *loups* au cours des cérémonies comportant un cannibalisme plus ou moins avoué (Reinach). Il faut admettre alors un sacrifice humain ayant remplacé le sacrifice de l'animal vénéré dont on mangeait jadis le corps dans un banquet rituel. L'anthropomorphisme substitua une victime humaine au *dieu-loup* et les croyants, après avoir avalé une parcelle de sa chair, devenaient des *loups*, parce qu'ils avaient ainsi assimilé la nature du dieu (communion). En effet, ils se disaient λυκοί, comme les fillettes d'Athènes après l'initiation conférée par la danse de l'ours se disaient αρκταί.

C'est peut être la frénésie religieuse des λυκοί qui avait fait admettre par les

Grecs l'existence d'une maladie spéciale : la lycanthropie. Idée analogue à celle d'un grand nombre de primitifs actuels persuadés que le fait de manger un animal taboué a des conséquences graves pour la santé.

A Argos, se trouvait une place où l'on avait érigé la statue d'un *loup* en l'honneur d'Apollon. Celui-ci était en effet, au début, un dieu des bergers (Chantepie).

Un loup en bronze était également placé devant l'autel d'Apollon à Delphes.

A Sicyone et ailleurs, l'épithète de φοῖβος remplaça près de son nom celle de Λυκος bien plus ancienne : on lui accolait aussi l'épithète de λυκηγενης, qui ne voulait peut être pas dire originairement *père de la lumière*, comme on l'a soutenu plus tard, mais bien *fils de loup*. La légende expliquait à sa manière cet élément primitif dans la genèse de ce dieu quand elle racontait que ce nom fut donné à Apollon parce que sa mère, étant enceinte de lui, avait vu un loup.

Les rapports du loup avec Apollon sont très anciens : c'est métamorphosé en *loup* que ce dieu engrossa Cyrène. Dans certains mythes le loup devient l'*ennemi* d'Apollon en qualité de dieu des bergers. Le loup est également la forme que prend Osiris, dieu de la lumière d'après les interprétations grecques, pour combattre Typhon. Enfin Lycos est un dieu ancien de la lumière chez les Attiques (Chantepie) On n'a pas, jusqu'à présent, fourni d'explication acceptable sur ces relations des dieux grecs de la lumière avec le loup : il faut noter que chez les Celtes, chez les Germains le loup était au contraire un animal voué aux divinités infernales.

En Asie-Mineure, le culte d'Apollon Lycéen était très répandu, notamment en Lycie où ce culte avait peut-être été apporté d'Arcadie par les Ioniens. Faut-il rapporter la légende de Lycaon et celle de Latone? Faut-il encore rappeler le rôle du *loup* dans la fondation de Lyconis par les Deucalionides?

De son côté, le dieu Pan possédait le loup comme emblème et lui aussi était un dieu pastoral fort sauvage dont l'origine se perd dans la nuit des temps préhistoriques : Pan-Lycée, Παν-Λυκαίος, c'est le dieu-loup qui, de redoutable pour les troupeaux, devint ensuite leur protecteur.

En Grèce on l'adorait, comme à Rome, dans une caverne du mont Lycée qui se trouvait justement consacrée à Apollon Λυκειος.

A l'époque classique, Pan vit grandir son importance : de dieu des troupeaux et des pâturages, il devint le dieu des campages au sens le plus large (Ovide), mais son nom de Pan indique bien son origine purement pastorale. Ce nom dérive en effet de la racine πα de ποιμαίνω, je fais paître — ποιμην, berger — et non point de πας, πασα, παν, tout. Ce n'est qu'assez tard qu'un contre-sens fit de ce dieu du bétail le « Grand Tout ».

Il semble que nous voilà assez loin de notre point de départ; c'est une erreur Le dieu Pan primitif et le loup-garou se ressemblent étrangement. A voir comment les pâtres farouches du Nord de la Grèce concevaient leur divinité pastorale, on dirait le prototype du loup-garou limousin. C'était un dieu malin caché dans les broussailles près des clairières, des pâturages écartés et qui prenait plaisir à épouvanter les gens perdus dans la montagne : il provoquait la *terreur panique* en poursuivant les malheureux qui fuyaient devant lui éperdûment.

Au début de l'époque classique, Pan perdit sa sauvagerie et les bergers se l'imaginaient alors moitié-homme et moitié-bouc, mais il conserva, fixée à son nom, l'épithète de Λυκαίος qui jure si violemment avec sa forme semi-caprine. Il semble bien qu'on doive admettre dans Παν-Λυκαιός la synthèse de deux cultes pastoraux indépendants l'un de l'autre au début : l'un voué au *dieu-loup* pour la protection des troupeaux, l'autre voué au *dieu-bouc* pour assurer la fécondité du bétail.

VI

La vénération que les clans latins et osques montraient pour le loup était grande. Elle a laissé des traces bien profondes à l'époque historique : comme en Grèce, son culte ou plutôt ceux qui en dérivent ont un caractère agricole très accentué.

Le dieu Mars, qui fut d'abord la divinité d'une tribu sabine, était un dieu pastoral dans les commencements : le *loup* était son emblème ainsi que le pivert, et c'est beaucoup plus tard seulement que Mars devint le dieu de la guerre aux yeux de la Confédération latine (Mommsen), peut-être en raison du caractère farouche des tribus sabelliennes. Le dieu Silvanus passait en Italie pour un chasseur de loups et l'on sait quelle signification il faut donner à l'animal qui devient la victime ou l'ennemi d'un dieu à forme humaine. A Rome, on honorait Jupiter Lucetius qui correspondait au Ζεὺς Λυκαιός des Grecs.

Le loup jouait un rôle considérable dans les traditions religieuses de certains groupes italiotes. On connaît ce rôle dans la fondation de Lavinium par un clan sabin, et dans la fondation de la Roma quadrata du Palatin. D'après la légende, Romulus était le fils du dieu-loup agraire Mars, et sa nourrice Larentia était surnommée *Luperca*. Or celle-ci est souvent donnée comme la mère des *Lares praestites* de l'ancienne ville, Lares identifiés plus tard à Romulus et à Remus : cela est très important, parce que la légende a gardé le souvenir d'un fait vrai dans un certain sens.

Ranke, en effet, doit bien avoir raison quand il voit dans ces légendes de la fondation de Rome, « un mélange de souvenirs historiques. »

Le loup était l'animal sacré d'un groupe de Ramnes qui à une époque antéhistorique, fonda le premier établissement du Palatin. A cet animal on rendait un culte qui se modifia en s'identifiant par la suite à celui qu'on vouait au premier chef de la ville. C'est ce fait dont la tradition tient compte : chose d'autant plus vraisemblable que chaque année, pendant la fête des Lupercales en l'honneur de *Pan-Lycée*, on célébrait en même temps le *loup protecteur* et le chef-fondateur de Rome.

Toutes les cérémonies de cette fête des Lupercales, une des plus importantes de l'année romaine, avaient un caractère archaïque très accusé qui conservait presque rigoureusement le point de vue pastoral primitif donné par les primitifs italiotes. C'était d'ailleurs une fête essentiellement latine, que l'hellénisme ne toucha qu'assez tard. « Son caractère était brutal » (Mommsen) : cela indique fort bien son ancienneté et explique en même temps qu'elle ait duré jusqu'à la fin de l'empire en conservant sa nature de fête rustique et nationale.

On la célébrait en février : son but était d'assurer la *protection* et la fécondité des troupeaux.

Les flamines Luperci (repousseurs de loups) étaient chargés de tous les soins : ces prêtres, on l'a dit, se recrutaient uniquement dans la même famille (gens Quinctia et Fabius), vestige sans doute de l'époque où le culte, tout local d'abord, appartenait exclusivement à un groupe restreint de préhistoriques.

Debarrassée de tout ce que l'âge classique a pu y ajouter, la partie la plus importante des Lupercales consistait en « une véritable mascarade de bergers » se déroulant selon un cérémonial déterminé et où « les acteurs déguisés en moutons et en boucs laissaient libre cours à leur grossièreté sauvage » (Mommsen). Là nous retrouvons encore des rites disparates conduisant à admettre la fusion de deux cultes. Les rites permettent de se rendre compte que le but essentiel poursuivi à l'origine de cette fête était d'obtenir que le dieu-loup préhistorique, identifié

plus tard à Pan-Lycée, protégeât les troupeaux contre les loups, rites de défense, de propitiation basés sur l'action du semblable sur le semblable (Van Gennep), et les rendît féconds.

Ces choses, les flamines Luperci savaient les obtenir du dieu grâce aux manœuvres très spéciales inventées par leurs ancêtres (déguisements, danses, scènes mimées) qui ne devaient pas, somme toute, différer beaucoup de celles qu'exécutent aujourd'hui les naturels d'Amérique ou d'Australie, en vue d'un résultat comparable.

Pour terminer la fête, les *Luperci* « sans autre vêtement qu'une peau de *bouc* fixée à la ceinture, se jetaient en hurlant au milieu de la foule, frappant avec leurs lanières de cuir les femmes stériles qui se trouvaient sur leur passage ».

Les spectatrices crédules acceptaient sans murmure ce traitement, persuadées que l'esprit de Pan agitait les flamines qui n'étaient plus des hommes, mais des avatars du dieu. Cette flagellation purifiait la femme stérile, parce que, comme la manducation, elle était un rite de communion faisant pénétrer dans le corps humain les qualités divines.

Parmi les dieux du panthéon gaulois, on en trouve qui sont les successeurs de divinités zoomorphes des peuplades primitives. César signale le dieu Dispater qui passait pour l'ancêtre des Gaulois : « son image est du type de l'Hadès Pluton gréco-romain » (Sal. Reinach), et il porte une peau de loup sur ses épaules. L'écrivain Festus, parlant de ce dieu, l'identifie au dieu-loup latin Jupiter Lucetius : il semble bien être en effet, comme ce dernier, l'avatar humain d'un ancien dieu-loup celtique. Dispater était une divinité nocturne qui voulait, ainsi que Ζεὺς Λυκαῖος, des victimes humaines (César), d'où son rôle de divinité infernale.

Les Druides racontaient aussi que leur nation avait pour ancêtre le dieu Saccellus dont l'effigie était vêtue d'une peau de loup : ce dieu fut identifié par les Romains au dieu-loup Silvanus. Les Celtes rattachaient donc, tout comme les Latins, leur origine au loup, croyance qu'ils avaient peut-être déjà quand les uns et les autres étaient encore fixés dans les contrées voisines de l'Europe centrale.

La croyance qu'un homme peut s'identifier, dans certaines circonstances, avec un autre être, en général divin, étant une des plus répandues à la surface du globe, il eut été bien étonnant qu'elle n'existât point dans la Gaule pré-romaine. En effet les Druides se transformaient en divers animaux, souvent en *loups* : ce pouvoir magique n'appartenait qu'à eux qui disposaient, aux yeux de leurs congénères, d'une puissance redoutable magico-religieuse. Les Romains ne mettaient pas ce fait en doute : même conviction en Grèce, je le répète, et les Neures, peuplade germanique, disaient aussi qu'à certaines époques, quelques-uns des leurs se transformaient en loups.

Il n'est donc pas extrêmement curieux de voir, dans un pays civilisé comme la France, des paysans, tels ceux du Limousin et bien d'autres, admettre encore que leurs sorciers puissent prendre la forme du loup-garou.

VII

Je vois dans toutes les croyances lycéennes énumérées ici, et notamment dans la croyance au loup-garou en Limousin, non pas le résultat de délires individuels ayant abusé la foule, mais bien les épaves de cette vénération primordiale, ou peut-être mieux, de cette crainte magico-religieuse qu'ont éprouvée les préhistoriques européens à l'égard du loup : sentiment qui engendra, sans aucun doute, chez certains groupes de la Grèce, de l'Italie, de la Gaule et d'ailleurs une lycolatrie évidente.

Ce culte thériolatrique, au caractère pastoral si accusé et tourné d'abord uniquement vers la sauvegarde des troupeaux, se modifia quand les aspirations religieuses, grâce au progrès de la civilisation, évoluèrent vers des formes plus compliquées : il ne disparut point. Il ne fit que s'incorporer à d'autres cultes, agraires également, mais concernant davantage la fécondité des animaux domestiques : cette qualité était devenue le principal objet des préoccupations paysannes à mesure que la protection du bétail contre les bêtes féroces devenait moins pressante. Les gestes, les cérémonies rituelles primitives se conservèrent, en prenant une signification différente, sans perdre entièrement toutefois celle qu'ils avaient au début.

On comprend bien, en effet, que les rites de défense à l'égard des fauves n'aient pas pu disparaître plus complètement que les fauves eux-mêmes. C'est là une des raisons qui, avec la mentalité encore primitive de nos paysans, maintiennent les superstitions lycéennes dans les pays de l'Europe actuelle.

Donc, l'origine de la croyance au loup garou en Limousin est indigène : la polygénèse des superstitions de cet ordre ne faisant aucun doute, depuis que leur existence sur toute la terre a été démontrée par les enquêtes ethnographiques.

Par contre, la plupart des détails dont se revêt cette croyance semblent bien être étrangers : ces détails ressemblent trop à ceux qu'on trouve dans les croyances lycéennes d'origine grecque ou italiote ; ils ont dû être introduits en Gaule par la conquête romaine. J'insiste particulièrement sur les analogies évidentes entre les allures du Pan italo-grec poursuivant dans les bois les pâtres méditerranéens et celles du loup-garou limousin molestant la nuit les campagnards attardés. D'autres divinités champêtres de l'époque classique, tels les faunes ou les satyres, ont dû fournir en outre quelques éléments à la superstition limousine. On sait qu'au moyen âge, le diable aimait à revêtir la forme du bouc et les actes des évêques du Mans rapportent que dans la maison du prévôt Nicolas, un être fantastique *semblable à un Faune* épouvantait la nuit les croyants peu fidèles.

Les Latins apportèrent forcément en Gaule avec les effigies de leurs divinités, les cultes et les fêtes en leur honneur joints à des mythes et à des légendes Les Lupercales durent se dérouler dans les bourgades gallo-romaines, comme elles se déroulaient dans les cités latines. Quelques rites de cette fête ont bien pu, grâce aux lanières cuisantes des flamines de Pan, s'incorporer aux éléments gaulois de la croyance au loup-garou.

NOTES SUR LES VIEILLES LAMPES A HUILE

DONT L'USAGE DISPARAIT DANS LE MIDI DE LA FRANCE

Par M. M. Delamarre de Monchaux (Paris).

Parmi les objets caractéristiques d'une région dont l'usage disparaît de plus en plus, on peut citer les vieilles lampes à huile dont les gens de la campagne se servaient encore dans le midi de la France, il n'y a pas si longtemps. Aujourd'hui le progrès et les besoins modernes chassent ces lampes de leurs derniers refuges et bien rares sont les endroits où elles sont encore employées.

Les croquis accompagnant ces notes ont été faits d'après de vieilles lampes trouvées aux environs de Narbonne. Ces formes du reste n'étaient pas spéciales au Languedoc et on doit les retrouver avec plus ou moins de variantes dans les autres régions méridionales et aussi dans l'ouest de la France, du moins en ce qui concerne les lampes à crochet.

On peut diviser, d'une façon générale, les appareils d'éclairage à huile dont on se servait dans le Languedoc, en trois catégories :

1° Les lampes à crochet.

2° Les lampes à pompe.

3° Les lampes à bascule.

Bien que l'usage de l'huile comme moyen d'éclairage ait été répandu dès les temps antiques, il résulte des renseignements recueillis sur place que les vieilles familles de viticulteurs ne font remonter avec précision l'emploi de l'huile dans leur pays qu'à trois cents ans au plus. Pendant cette période, au-delà de laquelle la tradition se perd, on se servait de lampes de forme très primitive, et parfois par économie on utilisait des récipients quelconques.

Fig. 1.
Lampe à crochet.

La lampe à crochet, qui a comme ancêtre la lampe romaine en terre cuite, a été un perfectionnement et son origine se placerait au milieu du XVIIIe siècle. Elle se faisait en cuivre pour les gens aisés et en métal plus ordinaire pour les paysans avec un nombre de mèches variable. La mèche était en coton, les fils appareillés ensemble; le nombre de fils faisait la force de la lumière et on « forçait » suivant l'importance de la salle ou la quantité d'huile que l'on voulait dépenssr.

La partie basse et ronde de la lampe appelée « épargne » était destinée à recevoir l'huile qui aurait pu se perdre par suite d'un choc. Le dessus de forme triangulaire appelé « creusale » était le réservoir destiné à alimenter les mèches.

On rencontre aussi des lampes à crochet en fer plus récentes et plus perfectionnées, munies d'un récipient fermé ayant deux ouvertures : l'une réservée à la mèche, l'autre, munie d'un couvercle, destinée à verser l'huile.

Les lampes à crochet étaient généralement suspendues à l'intérieur des cheminées, qui étant très vastes ne masquaient pas la lumière.

On se servait aussi concurremment de chandelles en suif avec une mèche grossière fumant beaucoup et laissant dans la pièce une odeur graisseuse assez désagréable.

A cette époque, le pays était en grande partie planté d'oliviers, ce qui explique l'emploi de l'huile comme éclairage. Vers le milieu du XIXe siècle, lorsque l'emploi du soufre fut connu pour combattre la maladie de la vigne appelée l' « oïdium », on arracha en grande partie les oliviers pour planter de la vigne et on commença à délaisser les lampes à huile pour employer le pétrole, qui se vendait alors un franc le litre. On peut placer, d'après les gens du pays, l'apparition des lampes à pétrole vers l'année 1860.

Progressivement, les lampes à huile, particulièrement celles à crochet, étaient chassées des maisons et prenaient place uniquement dans les caves et les celliers. Actuellement on ne les trouve plus guère en usage que dans les moulins à huile devenus eux-mêmes assez rares dans le pays.

Les lampes en étain dites à pompe, de formes moins pittoresques que les lampes à crochet, remonteraient à une centaine d'années.

La partie supérieure qui renferme la mèche est mobile et se retire pour introduire l'huile ; en l'élevant et en l'abaissant on fait monter l'huile dans la mèche.

Fig. 2.
Lampe à pompe.

L'usage de cette lampe, qui semble avoir complètement disparu du Languedoc, se serait maintenu plus longtemps en Provence où l'on s'en servirait encore, paraît-il, dans certains villages.

Les lampes à crochet et les lampes à pompe étaient à peu près les seules employées d'une façon courante dans la région. Aujourd'hui on les garde encore dans beaucoup de maisons, mais ce n'est plus qu'à titre d'ornement et leur présence dénote l'ancienneté de la famille.

Fig. 3.
Lampe à bascule.

Les lampes à bascule en cuivre étaient de beaucoup les plus rares et considérées comme une fantaisie ; elles affectaient généralement la forme d'un bougeoir qui servait de support à la lampe. La base en forme de cuvette pouvait recevoir l'huile échappée par accident et souvent un crochet permettait de suspendre la lampe.

L'apparition successive des moyens d'éclairage moderne porta le dernier coup à ces diverses catégories de lampes ; aussi à l'heure actuelle où l'électricité prend une extension considérable, même parmi les classes pauvres, il pouvait paraître intéressant de donner un souvenir à ces témoins d'un autre âge, maintenant délaissés, qui cependant ont marqué une étape du progrès et suffi aux besoins de plusieurs générations.

DU RAPPORT LÉGAL DE VALEUR

ENTRE L'OR, L'ARGENT ET LE CUIVRE

CHEZ LES PEUPLES ANCIENS ET LES ARABES

Par J.-A. Decourdemanche (Paris)

En général, les peuples anciens : Grecs, Carthaginois et autres, ont appliqué les mêmes poids à leurs monnaies d'argent et à leurs monnaies d'or. Antérieurement à la frappe, c'est-à-dire quand les métaux précieux étaient pris au poids comme n'importe quelle marchandise, il en était de même : un type unique de poids était appliqué à l'or et à l'argent.

Une fois la prise à la pièce frappée substituée à la prise au poids, autrement dit, une fois le régime monétaire établi [1], la pièce d'argent fut la seule qui jouât le rôle de monnaie, le rôle de l'étalon au moyen duquel était évalué la valeur, le prix de toute marchandise. L'or n'échappait pas à cette mensuration : la pièce d'or, égale en poids à celle d'argent, valait plus ou moins de pièces d'argent à titre égal, selon le cours du marché.

Aucun trouble ne pouvait, par conséquent, être éprouvé dans les transactions commerciales, du chef de variations possibles du cours de l'or par rapport à l'argent. De même, le Trésor public ne pouvait, du même chef, éprouver l'embarras, soit d'un encombrement de pièces d'argent au cas de hausse de l'or, soit d'un afflux de pièces d'or au cas de baisse de ce dernier métal.

Tels sont, en effet, les avantages de l'adoption d'un étalon monétaire unique, quel que soit le métal employé pour le constituer.

Lorsque les Perses se furent emparés de l'Inde, ils se trouvèrent là en présence de l'étalon d'or. Hérodote dit expressément que les tributs de l'Inde se payaient en or. Vraisemblablement, il n'y avait point alors, dans l'Inde, de monnaie proprement dite ; les transactions s'opéraient sur la base de morceaux de métal pris au poids, soit de carrés découpés dans une plaque, soit de rondelles tranchées dans une barre ronde, soit d'anneaux fondus, etc. Le tout pris au poids.

L'administration achéménide allait-elle avoir deux comptabilités financières, l'une pour l'Inde, avec le dénéral d'or pour base, l'autre pour le reste de l'Empire, avec le dénéral d'argent, représenté par des monnaies de même poids que celles d'or ? Si cette méthode était adoptée, il eut fallu, pour appliquer aux dépenses du surplus de l'Empire les excédents tirés de l'Inde, écouler, sur le marché, la monnaie d'or qui les représentait. Une dépréciation continue de l'or était alors à craindre, sinon à prévoir.

La solution adoptée fut tout autre. Le rapport de treize à un, très certainement en relation étroite avec le cours d'alors sur le marché, fut établi. Une unité d'or fut

1. Les premières monnaies connues seraient celles de Philon d'Argos, vers le VIIe siècle av. J.-C.

considérée comme égalant, en valeur, treize fois son poids d'argent. Sur cette base, une même faculté libératoire légale fut conférée à l'un et l'autre métal ; chacun pouvait se libérer, chacun était tenu de recevoir indifféremment, en monnaie d'or ou en monnaie d'argent.

En raison de l'importance prépondérante de l'empire achéménide, l'inconvénient d'un tel système était réduit au minimum. Le rapport de treize à un s'imposait, en effet, comme régulateur des cours de l'or, sur le marché, parmi les nations à étalon d'argent. La baisse du métal jaune était limitée par la possibilité de l'expédier en Perse pour y prendre de l'argent au taux de treize pour un ; la hausse avait pour frein la faculté d'envoyer l'argent en Perse et d'y échanger un d'or pour treize d'argent. Les écarts de cours de l'or avaient donc pour limite, en dehors de l'empire perse, le quantum des frais d'envoi et de retour en Perse. Les importations ou exportations d'or étrangères ne pouvaient porter sur des quantités capables de troubler l'équilibre de la circulation des deux métaux, dans les états du Grand Roi ; celle-ci s'opérait, en effet, sur des masses beaucoup trop considérables pour qu'elle puisse être influencée par les minces apports ou retraits d'or, susceptibles de provenir de peuples aussi infimes, par comparaison avec la puissance perse, que les républiques grecques ou leurs colonies d'Italie ; Tyr, Sidon ou la Crète.

Toutefois, dans ces petits états, la plupart très commerçants, le régime du double étalon, du rapport légal et fixe entre les deux métaux, ne fut point adopté. On s'en tint au régime de l'argent. Si les écarts de cours étaient limités par l'influence régularisatrice du régime perse, ils n'étaient point supprimés. Les frais de transport étaient fort coûteux dans le monde ancien et l'écart possible des cours de l'or égalait le double de ces mêmes frais, sans compter le profit que le négociant devait légitimement tirer d'une opération d'envoi et de retour d'espèces en Perse, dans des temps où l'intérêt annuel était de 20 à 30 pour 100. Cela n'était point à négliger.

En fait, le régime perse du double étalon, avec rapport de treize à un, ne se propagea que fort peu. On ne trouve jusqu'ici qu'un seul exemple de son application continue : à Cysique ; exemple parfois imité, exceptionnellement, en Sicile sous Agathocle et ses successeurs, dans le Bosphore par les rois de cette contrée. Si les Romains et les Égyptiens appliquèrent le double et même le triple étalon : or, argent et cuivre, avec rapports modifiés entre l'or et l'argent, l'on ne peut assurer qu'ils aient subi, en cela, l'influence perse.

Ensuite, les Arabes adoptèrent le double étalon, or et argent, sans doute conservé sous les Sassanides, dont le monnayage constitue le premier type musulman. Toutefois, les califes substituèrent le rapport de un à quatorze à celui d'un à treize.

Ces indications générales données, nous allons, à titre de justification de nos énoncés, fournir le détail des cinq monnayages effectués sous le régime du double ou du triple étalon : le monnayage perse, le monnayage de Cysique, le monnayage romain, le monnayage égyptien et le monnayage arabe.

A) Monnayage perse.

A l'époque achéménide (558 à 330 avant J.-C.), les Perses ont fixé le rapport légal entre l'or et l'argent à la proportion de treize à un, c'est-à dire que l'or a été considéré comme ayant une *valeur* de treize fois son *poids* en argent. Il fallait donc, en *poids*, treize fois plus d'argent que d'or, pour représenter une même *valeur*.

Mais ils n'ont point frappé des pièces d'or et des pièces d'argent d'un même

poids, ce qui aurait eu pour conséquence de représenter une même valeur, d'un côté, par une pièce d'or, de l'autre, par treize pièces d'argent. Ils ont accru le poids de la pièce d'or de façon à ce qu'il faille vingt pièces d'argent pour équivaloir, en valeur, à une pièce d'or.

Voici comment le calcul s'est opéré :

Le sicle d'argent perse pèse 5 gr. 44 ; 100 de ces sicles constituent la mine, de 544 gr. et 60 mines ou 6,000 sicles font un talent d'argent, du poids de 32 k. 640 gr.

Les Perses ont réuni 20 sicles d'argent, qui pesaient ensemble 108 gr. 80 et ont divisé ce poids par 13, ce qui a constitué la darique d'or par 8 gr. 36 12/13.

Par suite :

1° 13 dariques d'or ont le même poids que 20 sicles d'argent, ce qui rend le contrôle du poids de chaque espèce de monnaie extrêmement aisé, puisqu'il suffit de mettre 13 dariques d'or dans l'un des plateaux de la balance et 20 sicles d'argent dans l'autre pour obtenir l'équilibre, entre espèces de poids régulier ;

2° 20 sicles d'argent ont représenté la même valeur qu'une darique d'or.

Par suite encore, 300 dariques d'or ont constitué un talent d'or et représenté la même valeur que les 6,000 sicles du talent d'argent de 32 k. 640 gr.

B) Monnayage de Cysique.

A Cysique, il a été fait usage de deux systèmes monétaires : le système gréco-asiatique et le système bosphorique ou carthaginois ; mais le rapport de treize à un a été maintenu entre les deux métaux.

I. — *Système gréco-asiatique.*

Ce système, en ce qui concerne l'argent, se présente sous deux aspects : l'aspect fort et l'aspect faible. L'aspect fort est celui des monnaies au titre perse ; l'aspect faible est celui des monnaies au titre égyptien et grec, titre supérieur de 2,40 0/0 à celui perse. Ainsi, bien que de poids différent, les monnaies de même dénomination avaient une même valeur intrinsèque, puisqu'elles contenaient une même quantité de fin.

Le système gréco-asiasiatique se présente comme suit :

					Aspect fort.	Aspect faible
Drachme				1	3 gr. 264	3 gr. 18 3/4
Tétradrachme				1	4	13 gr. 056	12 gr. 75
Mine			1	25	100	326 gr. 40	318 gr. 75
Talent	1	100	2500	10000	32 k 640 gr.	31 k 875 gr.

On voit que le talent fort gréco-asiatique, le talent au titre perse, ne diffère du talent perse achéménide qu'en ce qu'il lui a été appliqué la division centésimale en cent mines, au lieu de la division sexagésimale en soixante mines.

A titre de parité, il est à noter que le tétradrachme gréco-asiatique égale trois drachmes attiques. En effet, trois drachmes attiques de 4 gr. 352, au titre perse ou drachmes attiques fortes, pèsent 13 gr. 056, comme le tétradrachme fort gréco-asiatique ; de même trois drachmes attiques normales au titre grec, de 4 gr. 25 l'une, pèsent 12 gr. 75, comme le tétradrachme gréco-asiatique faible, c'est-à-dire de même titre.

A Cysique, la pièce d'or a été créée pour représenter, non pas 20 sicles ou drachmes d'argent, comme dans le système perse, mais pour équivaloir à 28 drachmes

Le calcul s'opère comme suit :

1° Aspect fort : 28 drachmes d'un poids de 3 gr. 264 l'une, pèsent ensemble 91 gr. 392 dont un treizième pèse 7 gr. 030 2/13. Tel est le poids de la drachme forte, au titre perse.

2° Aspect faible : 28 drachmes, d'un poids de 3 gr. 18 3/4 l'une, pèsent ensemble 89 gr. 1/4, dont le treizième pèse 6 gr. 86 7/13. Tel est le poids de la drachme d'or faible, c'est à-dire au titre grec.

Ces bases posées, il nous est possible de rapprocher, des poids théoriques calculés ci-dessus, ceux des monnaies rencontrées dans les cabinets.

	Poids forts	Poids faibles.	Monnaies rencontrées.
Obole	1 gr. 171 9/13	1 gr. 14 11/26	1 gr. 16
Diobole	2 gr. 343 5/13	2 gr. 28 11/13	2 gr. 20
Triobole	3 gr. 515 1/13	3 gr. 43 7/26	3 gr. 05
Tétrobole	4 gr. 686 10/13	4 gr. 57 5/13	4 gr. 60 à 4 gr. 78
Double tétrobole	9 gr. 373 7/13	9 gr. 15 5/13	9 gr. 40 ; 9.12 ; 9.07
Didrachme	14 gr. 060 4/13	13 gr. 73 1/13	14 gr.

La drachme est considérée comme divisée en six oboles.

Nota. Le poids de 9 gr. 07 et celui de 9 gr. 12 s'appliquent à des pièces frappées, non pas à Cysique, mais à Panticapée, capitale du Bosphore.

En raison du fait que trois drachmes attiques égalent à quatre drachmes gréco-asiatiques, le double tétrobole gréco-asiatique d'or égale, en valeur, à 28 drachmes attiques, soit fortes, soit faibles. Il représente donc 1/13 du poids de ces 28 drachmes. Par suite de la même parité, la drachme d'or gréco-asiatique égale à 21 drachmes attiques, le tétrobole à 14 drachmes attiques, le triobole à 10 1/2 drachmes, le diobole à 7 drachmes et l'obole à 3 drachmes et demie.

Observation sur un passage de Démosthènes. Dans le plaidoyer de Démosthènes contre Phormion, on trouve le passage suivant, sur lequel il est difficile de garder silence, quand l'on parle de cysicènes :

« Mais raisonnez d'après la chose même, et voyez comment Phormion aurait pu remettre mon argent à Lampis. En partant d'ici, il n'avait pas mis sur son vaisseau assez d'effets pour les sommes qu'il avait empruntées, car il avait emprunté à d'autres qu'à moi. N'ayant pu débiter ses marchandises dans le Bosphore, il eut bien de la peine à s'acquitter envers ceux qui lui avaient prêté pour être remboursés dans ce pays. Moi, je lui avais prêté deux mille drachmes, *pour n'être remboursées qu'à son retour*, à condition que je recevrais à Athènes deux mille six cents drachmes. Phormion prétend avoir remis à Lampis, dans le Bosphore, cent vingt statères de Cysique (faites attention à ceci) qu'il avait empruntés aux intérêts *terrestres* (ajoute le texte grec) d'un pour six. Le statère vaut, dans le Bosphore, vingt-huit drachmes attiques. Il faut vous montrer comment il prétend avoir remis l'argent. Les cent vingt statères font trois mille trois cent soixante drachmes ; l'intérêt de trois mille trois cent soixante drachmes, à un pour six, font cinq cent soixante drachmes. En réunissant le capital et les intérêts, on a la somme entière (3,920 drachmes). Mais y a-t-il, y aura-t-il jamais un emprunteur qui, pour deux mille six cent drachmes, veuille en payer trois mille trois cent soixante, empruntées à un intérêt de cinq cent soixante, c'est-à-dire trois mille neuf cent vingt drachmes ? C'est la somme que Phormion prétend avoir remise à Lampis. Peut-on supposer qu'un homme, étant libre de ne remettre sa créance qu'à son retour à Athènes, ait remis dans le Bosphore treize mines de plus, au moins (1,320 drachmes, 13 mines 1/5) ? Comment, Phormion, vous avez remis pour moi, qui étais éloigné, non seulement le principal et les intérêts, mais encore l'amende portée dans l'acte commun, en cas d'infraction, et cela sans y être forcé par personne ? (Traduction de l'abbé Auger, Paris, 1821, vol. IX, page 105).

A la simple lecture de ce passage du plaidoyer, l'on sent que l'on est en présence des exagérations d'un avocat.

En effet, après avoir dit que, pour 2,600 drachmes attiques dues, il a été payé 120 cysicènes, représentant, à son dire, 3,360 drachmes attiques, résultat de la multiplication par 28 du nombre des cyzicènes, il ajoute encore, à la somme payée, celle de 560 drachmes intérêts à un pour six sur 3,360 drachmes. Or, cette somme de 560 drachmes d'intérêts n'a pas été et ne pouvait pas être payée à Lampis, mandataire de Chrysippe, le prêteur des 2.000 drachmes, le créancier de Phormion ; l'intérêt n'avait à être payé qu'un an après, au tiers prêteur des 120 cysicènes, lequel devait, à cette échéance seulement, recevoir 140 cysicènes, pour 120 prêtées. C'est donc abusivement qu'après avoir constaté, que le payement à Lampis avait été de 120 cyzicènes, il élève ce même payement de 120 à 140 cysicènes, soit, d'après lui, de 3.360 drachmes à 3.920 drachmes, par un artifice oratoire dénué de toute base arithmétique.

Lampis n'a donc reçu que 120 cysicènes, comme le dit Démosthènes lui-même. Or, pour contester la validité du payement fait par Phormion, l'orateur s'appuie sur un raisonnement unique : le débiteur a payé plus qu'il ne devait, donc son payement est suspect de mensonge ; il est invraisemblable.

Mais il ne devient invraisemblable que par une erreur volontaire de Démosthènes, énoncée en vue de troubler les juges.

Il existait bien un cyzicène du poids d'un double tétrobole, de huit oboles d'or, dont la valeur était de 28 drachmes attiques et dont les 120 représentaient la valeur de 3,360 drachmes attiques.

Mais il existait aussi, on vient de le voir dans le relevé ci-dessus, un autre cysicène de 6 oboles d'or, d'une drachme d'or, qui valait, non pas 28 drachmes attiques, mais 28 drachmes gréco-asiatiques du Bosphore et 21 drachmes attiques, puisque 3 drachmes attiques équivalent à 4 drachmes gréco asiatiques du Bosphore et que les 3/4 de 28 équivalent à 21, c'est-à-dire à 21 drachmes attiques, au pair. Les 120 cysicènes d'or en question équivalaient donc, à raison de 21 drachmes attiques l'une, à 2,520 drachmes attiques; par comparaison aux 2,600 drachmes dues l'écart n'est plus que de 80 drachmes, non pas en plus, mais en moins. Mais toujours l'or faisait prime de 3 à 4 0/0, par rapport à l'argent, dans les Etats grecs, en raison du fait que ce dernier métal était sensiblement moins volumineux, pour une même valeur. Si nous supposons une prime de 3 0/0, à ajouter aux 2.520 drachmes, on arrive à un total de 2,595 drachmes 3/5 pour 2,600 drachmes dues. Le change a donc été arbitré, transactionnellement, à un peu plus de 3 0/0, à un chiffre rond de 80 drachmes, et Lampis a reçu exactement, en 120 cysicènes, la valeur de 2,600 drachmes attiques.

Il est ainsi démontré, à notre avis, que Démosthènes, par une confusion préméditée entre deux monnaies étrangères, a cherché à tromper les juges athéniens en jetant ainsi, dans leur esprit, la suspicion sur un payement tellement excessif, par comparaison à la dette, qu'il devenait invraisemblable, car un commerçant n'a guère coutume de payer plus qu'il ne doit.

II. — *Système Bosphorique ou Carthaginois.*

Comme dans le système précédent, la proportion de treize à un a été appliquée à Cysique et à la pièce d'or a représenté 28 drachmes d'argent.

Le système bosphorique est basé sur le talent dit assyrien, lequel est des 9/10 du talent achéménide de 32 kil. 640 grammes. Le talent assyrien pèse donc 29 kil. 376 grammes.

Ce talent se présente sous deux aspects : l'aspect normal et l'aspect fort, ce dernier des 25/24 de l'aspect normal. Par suite, le système bosphorique se résume, en tableau, comme suit :

					Aspect normal.	Aspect fort.
Drachme				1	3 gr. 672	3 gr. 825
Tétradrachme ou sicle			1	4	14 gr. 688	15 gr. 30
Mine		1	25	100	367 gr. 20	382 gr. 50
Kikkar ou talent	1	80	2.000	8.000	29 k. 376 gr. »	30 k. 600 gr. »

Le calcul du poids de la pièce d'or s'établit comme suit :

Aspect normal : 28 drachmes, à 3 gr. 672 font 102 gr. 816, dont le treizième pèse 7 gr. 908 12/13. Tel est le poids normal de la drachme d'or.

Aspect fort : 28 drachmes à 3 gr. 825 font 107 gr. 10, dont le treizième pèse 8 gr. 23 11/13. Tel est le poids de la drachme d'or forte.

Les monnaies de poids fort sont d'un titre inférieur de 1/25 à celles de poids faible. Par suite, les unes et les autres ont une même valeur intrinsèque.

La comparaison du poids normal, du poids fort et du poids des monnaies rencontrées dans les cabinets s'opère comme suit :

	Poids fort.	Poids normal.	Monnaies rencontrées.
Hémiobole	0 gr. 68 17/26	0 gr. 659 1/13	0 gr. 65
Obole	1 gr. 37 4/13	1 gr. 318 2/13	1 gr. 37 à 1 gr. 24
Diobole	2 gr. 74 8/13	2 gr. 636 4/13	2 gr. 69 à 2 gr. 57
Drachme	8 gr. 23 11/13	7 gr. 908 12/13	8 gr. 02 à 7 gr. 90
Didrachme	16 gr. 47 9/13	15 gr. 817 9/13	16 gr. 22 à 15 gr. 70

Nota. — Xénophon dit que les Grecs, salariés soit par Cyrus, soit par Seuthès, soit par les Lacédémoniens, recevaient indistinctement une darique ou un cysicène pour les simples soldats, deux pour les officiers et quatre pour les chefs.

Comme on le voit ci-dessus, le poids théorique fort du cysicène d'or bosphorique est de 8 gr. 23 11/13, alors que, dans le système perse, le poids théorique de la darique est de 8 gr. 36 12/13. En raison de la tolérance de frappe et du frai, il n'y avait donc, en pratique, point de différence appréciable entre les deux monnaies : une darique d'or quelque peu usée pouvait même se trouver peser moins qu'un cysicène ne frappe toute fraîche. L'une et l'autre pièce ont donc fort bien pu être prises l'une pour l'autre, dans la circulation, bien qu'issues, théoriquement, de conceptions arithmétiques entièrement différentes

En raison de l'extrême ténuité de l'écart de poids, entre la darique d'or et le cysicène bosphorique, il est extrêmement difficile de décider duquel de ces deux types, si voisins, il y a lieu de rapprocher les monnaies d'or indo-scythes, de la Bactriane ou des rois, soit de Chypre, soit de Lydie, bien que la présomption soit en faveur de la darique. Pour décider ces questions, il y aurait lieu d'examiner quelle monnaie d'argent correspondait, dans chaque cas particulier, à la monnaie d'or; s'il s'agissait du sicle perse ou de la drachme bosphorique, comme type de l'argent.

Mais il semble que les pièces d'or d'un poids de 5 gr. 70 en moyenne, frappées en Sicile sous Agathocle et ses successeurs (317 à 214 av. J.-C.), appartiennent au système bosphorique. En effet, 20 drachmes bosphoriques correspondent sur la base de treize à un, à 5 gr. 88 6/13 poids fort et à 5 gr. 64 12/13 poids normal.

Il semble également que les pièces d'or d'une valeur de dix drachmes, dites démarations, frappées en Sicile en l'honneur de Démarate, femme de Gélon (485 à 478 av. J.-C.), devaient être constituées sur la base de 10 drachmes bosphoriques. Leur poids ressortirait à 2 gr. 94 3/13 ou à 2 gr. 82 6/13, selon qu'il s'agirait de la variété forte ou de celle normale. Elles valaient 50 litras ou oboles ;

cela signifierait qu'en Sicile la drachme bosphorique se divisait en cinq oboles. Cette division n'est pas sans exemple : elle a été appliquée à la drachme lagide.

C) Monnayage romain.

Premier aspect. — Les premiers essais du monnayage romain eurent pour but l'allègement de l'étalon d'échange, lequel était l'as ou livre de cuivre, du poids de 326 gr. 40, avec un quinaire ou demi-livre de 163 gr. 20 et un sesterce ou quart, de 81 grammes 60.

Cet allègement se produisit par l'emploi de deux modes, qui semblent contemporains : le mode décimal et le mode duo-décimal. Dans le mode décimal, l'as fut remplacé par un alliage de cuivre et d'argent d'une valeur égale à dix fois celle du cuivre. Dans le mode duo-décimal, l'alliage valait douze fois le cuivre.

Ainsi l'on a :

Mode décimal.

As libralis, du poids de	1/10	d'as	32 gr. 64, Libella.
Quinaire. —	1/20	—	16 gr. 32, Sembella.
Sesterce, —	1/40	—	8 gr. 16, Terentius.

La libella valait douze onces, la sembella six onces et le teruntius trois onces.

D'après Pline et Varron, l'origine du teruntius remonte à Servius Tullius (578 à 534 av J.-C.). Il aurait reçu l'empreinte d'un bœuf ou d'une brebis (*pecus*). Ce serait l'origine du mot *pecunia*.

Mode duo-décimal.

As libralis, du poids de	1/12	d'as ou une once			27 gr. 20
Quinaire, —	1/24	—	1/2	—	13 gr. 60
Sesterce, —	1/48	—	1/4	—	6 gr. 80

L'as libralis duo-décimal valait 12 onces, soit une livre, le quinaire six onces et la sesterce trois onces.

En raison de cette identité de valeur entre les éléments duo-décimaux et ceux décimaux, il est certain que le titre de l'élément duo-décimal dépassait celui de l'élément décimal de même dénomination, dans la proportion de 12 à 10, soit de 6 à 5.

Second aspect. — Vers l'an 485 de Rome (269 av. J.-C.) un nouvel allègement est opéré. Dans le mode décimal, le titre de l'alliage est élevé de façon à réduire des 4/5 le poids de chaque pièce ; dans le mode duo-décimal l'élévation du titre réduit des 3/4 le poids de chaque pièce.

Ainsi l'on a :

Mode décimal.

	Ancien poids.	Nouveau poids.
Libella	32 gr. 64 ou 1/10 d'as	6 gr. 528 ou 1/ 50 d'as. Denier.
Sembella	16 gr. 32 — 1/20 —	3 gr. 264 — 1/100 — Quinaire.
Teruntius	8 gr. 16 — 1/40 —	1 gr. 632 — 1/200 — Sesterce.

Ainsi a été constitué le denier de 50 à la livre. Ce n'était point un denier d'argent, mais une pièce de billon, d'une valeur égale à 50 fois son poids de cuivre.

Mode duo-décimal.

	Ancien poids.	Nouveau poids.
As libralis	27 gr. 20 ou 1/12 d'as	6 gr. 80 ou 1/48 de livre.
Quinaire	13 gr. 60 — 1/24 —	3 gr. 40 — 1/96 —
Sesterce	6 gr. 80 — 1/48 —	1 gr. 70 — 1/192 —

Pas plus que le denier de 50 à la livre, le denier de 48 à la livre n'était pas en argent. Il était en un billon, d'une valeur égale à 48 fois son poids en cuivre.

La valeur monétaire du denier de 50 à la livre et celle du denier de 48 à la livre étaient égales, puisque l'un et l'autre avaient pour équivalence un as, une livre de cuivre. Le denier de 50 à la livre, inférieur de 1/24 en poids par rapport au denier de 1/48 d'as, avait, par contre, un titre d'argent supérieur de 1/24 à celui de ce denier.

Troisième aspect. — En 541 de Rome (213 av. J.-C.) sous le dictateur Q. Fabius, une réforme est opérée.

La base du système est le denier d'argent de 1/84 de livre soit d'un poids de 3 gr. 88 4/7, dont la valeur est fixée à 16 as libralis, comme à 16 libellæ et à pareil nombre d'as ou livres de cuivre.

Mais, en raison de la faiblesse de son titre, ce denier, de 1/84 de livre, ne représente que 1/96 de livre au titre perse. Son titre est donc des 7/8 du titre perse.

A raison de 1/84 de livre d'argent pour une livre de cuivre, il fallait 112 livres de cuivre pour équivaloir, en valeur, à une livre d'argent au titre des deniers de 1/84 de livre.

Parallèlement aux deniers, il est frappé des pièces d'or, du poids d'un scrupule (1/288 de livre), soit de 1 gr. 13 1/3, de 2 scrupules, soit d'un poids de 2 gr. 26 2/3 et de 3 scrupules soit de 1/96 de livre et de 3 gr. 40. La pièce d'un scrupule valait 20 sesterces, soit 5 deniers, celle de 2 scrupules 40 sesterces ou 10 deniers, enfin, celle de 3 scrupules, valait 60 sesterces ou 15 deniers.

Il résulte, de ces divers éléments, qu'une livre d'or, de 288 scrupules à 5 deniers l'un, valait 1,440 deniers Comme chacun de ceux-ci pesait 1/84 de livre, leur total équivalait à 17 livres 1/7 d'argent, au titre des deniers d'argent en question, plus bas de 1/7 que celui des scrupules d'or, qui était le titre perse.

Comme le denier en question, de 1/84 de livre, ne représentait, en valeur, que 1/96 de livre, au titre perse, la valeur de ce denier était donc des 7/9 de son poids. Si donc l'on divise par 96 le nombre de 1,440 deniers, l'on obtient 15 livres d'argent, au titre de l'or, au titre perse, pour une livre d'or.

En d'autres termes, les 1,440 deniers ne représentaient que 1,260 deniers, en valeur, au titre de l'or.

Chaque denier de 1/84 de livre, ou 3 gr. 88 4/7, ne valait donc que 1/96 au titre de l'or ; autrement dit. que 3 gr. 40 d'argent au titre de l'or, soit un poids égal à 3 scrupules d'or, valant 15 deniers et contenant 3 gr. 40 d'argent au titre de l'or. L'on retrouve ainsi la proportion de 15 à un entre l'or et l'argent, à titre égal.

Parallèlement la relation de l'argent au cuivre se trouve relevée, de son côté, de 1/7 et portée de 112 à 128.

Dans le système monétaire institué sous le dictateur Fabius, le rapport apparent de l'or à l'argent était donc de 1 à 17 1/7, avec un rapport réel de 1 à 15 et le rapport apparent de l'argent au cuivre de 1 à 112, avec un rapport réel de 1 à 128.

Pline dit, à propos de la réforme fabienne, que la solde militaire fut toujours réglée sur le pied d'un denier pour dix as : *In militari tamen stipendio pro decem assibus semper datus* (l. XXXIII, ch. II). Le sens le plus simple de ce passage est, ce nous semble, que rien ne fut changé à la paye militaire, qu'elle continua de s'effectuer sur le pied d'un denier de billon de 1/50 de livre ou 6 gr. 88 pour 10 fois le poids de la libella (as libralis décimal) de 32 gr, 64 que ce denier représentait, soit une livre de cuivre. En un mot, malgré la réforme, l'ancien denier fut maintenu à l'égard des soldats, pour le payement de leur prêt.

Pline dit encore que la livre d'or valait, à son époque, 900 sesterces de plus qu'au temps de Fabius : *Quod effecit, in libras ratione sesterciarum qui nunc erant, sestertios nonagintos.* Cela signifie qu'au lieu des 1,440 deniers ou 5,760 sesterces qui, du temps de Fabius, équivalaient à une livre d'or, il fallait, du temps de Pline, 900 sesterces de plus, soit 225 deniers de plus ou 1,665 deniers au total, pour valoir une livre d'or.

Cela revient à dire qu'au lieu de 84 deniers, comme au temps de Fabius, pour représenter une livre d'argent il fallait, à l'époque de Pline, 89 deniers 376/1000 pour donner le poids d'une livre d'argent. Cela donne, au denier, un poids de 3 gr. 65 1/2. L'assertion de Pline est en parfait accord avec le fait indéniable de l'allègement graduel du poids du denier, sous les empereurs, allègement parfois corrigé, en partie, par une amélioration du titre.

Quatrième aspect. — Vers l'an 705 de Rome (49 av. J.-C.) un nouveau système entre en vigueur. L'auréus d'or est porté à 1/40 de livre ou 8 gr. 16, ce qui équivaut à 7 scrupules et 1/5. Sur le pied du denier de 84 à la livre, auquel il n'est pas touché, et de 5 deniers par scrupule, la valeur de cet auréus ressort à 36 deniers et 144 sesterces.

Le rapport apparent de 1 à 17 1/7, le rapport réel de 1 à 15, est maintenu entre l'or et l'argent.

Graduellement, par frappes défectueuses, la taille de l'auréus s'abaisse jusqu'aux environs de 1/45 de livre et celle du denier touche à 1/96 de livre, en même temps que le titre de l'une et l'autre de ces espèces s'abaisse considérablement.

Cinquième aspect. — Sous Dioclétien (284 à 305 av. J.-C.), une nouvelle réforme s'opère.

L'auréus est de 1/60 de livre ou 4 scrupules 4/5, autrement dit de 5 gr. 44, poids égal au sicle faible babylonien. Parallèlement, 100 deniers, de 3 gr. 624 l'un, sont taillés dans une livre d'argent (*denarius centonialis*). L'or et l'argent sont au même titre, au titre perse. La valeur, en argent, de l'auréus, est de 25 deniers, ou 100 sesterces, soit de 15 fois son poids, ce qui constitue le maintien du rapport de 15 à 1, entre l'or et l'argent.

Le denier vaut une livre de cuivre ou 100 fois son poids. La livre de cuivre est représentée par 12 *follis*, pièces de cuivre saucées dont chacune circule pour une once de cuivre, bien qu'elle soit d'un poids fort inférieur.

Par rapport au denier égypto-romain de 1/96 de livre ou 3 gr. 40, le denier de Dioclétien est de 96/100. C'est pourquoi la plupart des pièces d'argent de cet empereur sont marquées du chiffre XCVI.

Sixième aspect. — Sous Constantin (307 à 337 de J.-C.), nouvelle transformation.

La livre d'argent fait l'objet de trois tailles :

1° Le miliarésion de sportule, de 1/60 de livre, soit de 5 gr. 44, égal, en poids, au sicle faible perse ;

2° La silique, de 1/120 de livre, 1/10 d'once ou 2 gr. 72, moitié du miliarésion de sportule. Sa valeur en cuivre est de 120 fois son poids, soit une livre. Elle est représentée par 12 *nummus* ou *follis*, de cuivre saucé ;

3° Le denier, de 1/96 de livre ou 3 gr. 40 ; égal, en poids, au denier égypto-romain.

4° Le miliarésion militaire ou lepton, de 69 4/9 à la livre, soit du poids de 4 gr. 71 1/62, dont les mille ont la valeur d'une livre d'or.

L'auréus, dénommé *solidus*, est de 1/72 de livre ou 4 gr. 53 1/3. Sa valeur, en argent, est de 12 miliarésions de sportule, de 19 deniers 1/5.

Ainsi, à la livre d'argent, de 60 miliarésions, correspondent 5 solidus à 12 mi-

liarésions l'un, ensemble 5/72 de livre d'or. Or, si l'on divise 72 par 5, l'on obtient pour quotient 14 1/5, soit 14 livres et 1/5 d'argent pour une livre d'or. Le rapport de l'or à l'argent n'est donc plus ici de 15 à 1, mais bien de 14 1/5 à 1. Il faut 10 livres d'or pour valoir 144 livres d'argent. A noter que 144 est le carré de 12.

Le kération d'or, de 1/6 de scrupule ou 1/144 d'once (0 gr, 188 8/9) vaut 1/10 d'once d'argent (ou 2 gr. 72 soit une silique). On se retrouve ainsi en présence des nombres 10 et 144, pour le rapport entre l'or et l'argent. Le *solidus* comprend 24 kérations.

Le balation ou *follis* de sportule, en cuivre, est d'un poids de 312 livres 6 onces, soit de 10 k. 200 gr. Sa valeur en argent est de 250 deniers, dont chacun vaut 1 livre 1/4 de cuivre.

Le *follis* militaire, qui est un poids d'argent, est composé de 125 leptons. Il pèse donc 587 gr. 52 d'argent et correspond à 1/8 de livre d'or, soit à 9 solidus ou 108 miliarésions de sportule.

Comme ce nombre de miliarésions ou 24 siliques égalent, en valeur, le *solidus* et que la silique vaut 12 onces (une livre de cuivre) le *solidus* ou *nomisma* se trouve valoir 288 onces, comme la livre, l'as, vaut 288 scrupules. Le *so idus* constitue donc ainsi l'as monétaire.

Un point important est à noter. Le denier d'argent de 1/96 de livre ou 3 gr. 40 et les autres monnaies d'argent du système de Constantin, sont d'un titre inférieur de 1/25 à celui de la monnaie d'or du même système.

Par suite, le denier de 1/96 de livre, de 3 gr. 40, ne valait, au titre de l'or, que 96/100 de son poids ou 1/100 de livre, soit 3 gr. 264. Sa valeur intrinsèque était donc égale à celle du denarius centonialis de Dioclétien, malgré la différence de poids entre les deux deniers.

Mais, comme Constantin a élevé de 1/100 à 1/96 de livre la valeur du denier, restée intrinsèquement la même malgré la différence de poids, il a, en fait, abaissé de 15 à 14 1/5, soit de 1/25, le rapport entre l'or et l'argent.

Sous Anastase (491 à 518 de J.-C), le système est le même, toutefois la livre de cuivre, dont la valeur reste fixée à une silique d'argent, se divise comme suit :

Noumion						1	1 gr. 36
Pentanoumion					1	5	6 gr. 80
Dékanoumion				1	2	10	13 gr. 60
Eikosarion (obole)			1	2	4	20	27 gr. 20
Follis		1	2	4	8	40	54 gr. 40
Kération (silique)	1	6	12	24	48	240	326 gr. 40

La seule modification apportée par Anastase au système de Constantin, consiste donc en un changement de dénomination du follis de Constantin. Celui-ci valait une once. La pièce d'une once reçoit le nom d'eikosarion ou obole, dans la division de la livre adoptée par Anastase et c'est la pièce de deux onces qui est appelée follis.

D) Monnayage égyptien.

Rappelons-le, les Égyptiens n'ont eu de monnaie qu'à partir des Ptolémées (306 av. J.-C.), si, par monnaie, l'on entend une pièce de métal frappée d'une empreinte. Mais, bien avant la conquête grecque, ils ont usé, comme instrument d'échange, de morceaux ou anneaux de métal : cuivre, argent ou or, d'un poids déterminé. Nous allons indiquer, en vue de la recherche de la valeur respective des métaux en Egypte, les systèmes à l'égard desquels on a des indications sur cette valeur.

Premier aspect. — Il se présente sous deux formes : le poids fort et le poids faible, ce dernier des 24/25 du poids fort.

					Poids forts.	Poids faibles.
Obole ou gérah				1	0 gr 708 1/3	0 gr. 680
Outen			1	40	28 gr. 1/3	27 gr. 20
Mine		1	25	1.000	708 gr. 1/3	680 gr.
Khar	1	40	1.000	40.000	28 k. 533 gr. 1/2	27 k. 200 gr.
2e khar	1 1/4	50	1.250	50.000	35 k. 416 gr. 2/3	34 k.

Le second khar faible est des 25/24 du talent babylonien de 32 k. 640 gr.

Tout indique que les poids faibles et les poids forts avaient une même valeur métallique intrinsèque, que les pièces de poids fort étaient d'un titre inférieur de 1/25 à celui des pièces de poids faible.

Il a été créé des outen de 10,20 et 40 oboles.

La petite mine est de moitié de la mine.

Chaque mine, comme chaque outen, se divise en 10 *katti* ou dixièmes, dont chacun est partagé en tiers, soit en trentièmes de l'entier. Le quart d'un entier se nomme *chati*.

Le dixième de mine, le *katti* de la mine, dénommé outen, constitue un outen de 100 oboles, de 70 gr. 83 1/3 l'outen fort. de 68 gr l'outen faible.

L'outen d'or est du poids de 10 oboles, soit de 7 gr. 08 1/3. Sa valeur en argent s'établit d'après le cours du marché.

La valeur de l'argent est de 128 fois celle du cuivre. Il faut 128 pièces ou anneaux de cuivre pour valoir un morceau ou anneau d'argent de même poids. En divisant sept fois de suite, par moitié, un poids donné de cuivre, on obtient le poids d'argent correspondant à la valeur de l'entier de cuivre.

Le plus petit poids, en ce dernier métal, est de 5 oboles.

Second aspect ou système pharaonique. — Il se présente comme suit :

						Poids fort.	Poids faible.
Obole					1	0 gr. 708 1/3	0 gr. 68
Outen (10 katti)				1	120	85 gr.	81 gr.
Mine			1	6 2/3	800	566 gr. 2/3	544 gr.
Sâ		1	10	66 2/3	8.000	5 k. 666 gr. 2/3	5 k. 440 gr.
Talent	1	6	60	400	48.000	34 k.	32 k. 640 gr.
Canthar	1 1/4	7 1/2	75	500	60.000	42 k. 500	40 k. 800 gr.

Comme dans le système précédent, l'outen d'or pèse 10 oboles. Sa valeur, en argent, est celle du marché, laquelle arrive à être de 15 fois son poids.

Les poids forts et les poids faibles devaient avoir une même valeur intrinsèque, et ces derniers un titre supérieur de 1/25 à celui des poids forts.

Le rapport légal de l'argent au cuivre est de 128 à un, comme précédemment. Autrement dit, 128 talents de cuivre valent un talent d'argent. La même proportion s'applique, tout naturellement, à chacune des divisions du talent d'argent.

Ce système a été en vigueur jusqu'à Ptolémée Philopator.

Dans les derniers temps de son application, la valeur du cuivre s'est élevée de 128 pour un d'argent à 120 pour un. Par suite, le poids du talent de cuivre a été diminué de 1/16 (le nombre 120 est des 15/16 de 128) et il a été représenté, non plus par 400 outen de cuivre, mais bien par 375 outen seulement. Cela donnait, au talent fort du cuivre, un poids de 31 k. 875 gr. au lieu des 34 k primitifs.

Cette proportion de 120 à un était d'ordinaire exprimée par la formule : « 375 des outen à l'équivalence de 24 pour 2 katti d'argent ». En effet, 2 katti ou 2/10 d'outen de 85 gr. l'un, pèsent 17 gr. et, si l'on multiplie 17 par 120, l'on a 2 k. 40 gr. ce qui est le poids de 24 outen de cuivre, à 85 gr. l'un.

Troisième aspect. — Sous Ptolémée Philopator (222 à 204 av. J.-C.), le système suivant est établi :

Obole						1	0 gr. 708 1/3
Drachme					1	5	3 gr. 541 2/3
Tétradrachme (ancien sicle)				1	4	20	14 gr. 1/6
Statère (or)			1	2	8	40	28 gr. 1/3
Mine		1	12 1/2	25	100	500	354 gr. 1/6
Talent	1	60	750	1.500	6.000	30.000	21 k. 250 gr.

Le talent alexandrin, de 42 k. 500 gr. comprend 120 mines et égale le talent égyptien pharaonique fort.

Le statère d'or, du poids de 8 drachmes, vaut, en argent, 15 fois son poids, soit 120 drachmes ou 1 mine 1/5, c'est-à-dire 425 gr. ou une mine attique d'argent. Il vaut, en cuivre, 120 fois son poids d'argent, soit 120 mines attiques, c'est-à-dire deux talents attiques de 25 k. 500 gr. l'un ou 51 k. de cuivre.

En conséquence, le tétradrachme d'or de 4 drachmes ou moitié du statère, vaut 60 drachmes ou 212 gr. 1/2 d'argent et une demi-mine attique. En cuivre, il vaut 120 fois plus, soit un talent attique de 60 mines attiques et 25 k. 500 gr.

En or, le talent alexandrin de 42 k. 500 gr. correspond à 33 1/3 oboles d'or, soit à un poids d'or de 23 gr. 61 1/9. Par suite, le talent ptolémaïque de cuivre : 21 k. 250 gr. vaut, en or, 16 oboles 2/3, soit 2 chrysos de 8 2/3 oboles l'un (1/12 de cent oboles) ou de 5 gr. 9 1/36 l'un et, en argent, 15 fois 16 oboles 2/3 ou 250 oboles (177 gr. 1/12). Ce nombre d'oboles, multiplié par 120, reproduit les 30,000 oboles du talent ptolémaïque.

Le talent de cuivre était représenté par 750 pièces de cuivre du poids, non pas d'un statère ou 28 gr. 1/3 (4 chalques ou 40 oboles), mais des 15/17 de ce poids ou 25 gr. Ce nombre, double de celui des 375 outen qui représentaient le talent de cuivre dans le système précédent, avait l'avantage de ne troubler que la moindre mesure possible, les habitudes du public.

La pièce de cuivre, des 15/17 du statère, était admise dans la circulation, pour le poids de ce dernier. Elle était taillée sur le pied de 850 pièces dans un talent de cuivre, au lieu de 750 pièces dont chacune aurait correspondu au poids du statère : de là résulte l'écart de 2/17 sur son poids régulier. Il provient du fait que, sur le talent de cuivre, le Trésor lagide prélevait un bénéfice de frappe de 2/17 ou 100 pièces de cuivre.

En résumé, les systèmes égyptiens qui viennent d'être détaillés impliquent :

1° Un rapport de 15 à un, de l'argent à l'or, à partir de Ptolémée Philopator qui, le premier, a établi, en Egypte, un rapport légal de valeur entre ces deux métaux ;

2° Un premier rapport légal de 128 à un, du cuivre à l'argent.

3° Un second rapport de 120 à 1, du cuivre à l'argent.

L'établissement d'un rapport légal entre le cuivre et l'argent a précédé en Égypte celui d'un rapport légal entre l'argent et l'or. Il est vraisemblable qu'il en a été de même pour la plupart des peuples du monde ancien et que, de plus, le cuivre a précédé l'argent comme instrument d'échange, comme à Rome.

Avant Ptolémée Philopator, la relation de valeur entre l'argent et l'or résultait des cours du marché. Ce cours a d'abord, selon toutes probabilités, été peu différent du rapport légal perse de 13 à 1 et a dû, graduellement, se rapprocher de la proportion de 15 à 1 ; autrement, elle n'aurait pu être adoptée par Ptolémée Philopator.

E) Monnayage arabe.

Chez les arabes, la proportion de 14 à 1, entre l'or et l'argent, a été substituée à celle perse de 13 à 1, comme à celle romaine de 14.40 à 1 du système de Constantin. Cette proportion a vraisemblablement été dictée par le cours du marché, au moment où elle a été adoptée par les musulmans. Peut être cependant ont-ils cru reproduire les bases du système du Bas-Empire, car ils opéraient, non pas sur les poids et titres théoriques, mais sur des pesages ou essayages d'espèces prélevées dans la circulation.

Sous le calife Omar (634 à 644 de J. C.) ont été constitués le dinar (mesqâl) d'or légal, de 5 gr. 2/3, et le derham légal d'argent, de 3 gr. 96 2/3. Vingt derhams d'argent équivalaient à un dinar d'or, comme chez les perses vingt sicles d'argent équivalaient à une darique d'or La pièce d'argent, le derham arabe, pesait les 7/10 du dinar.

Par suite, 7 dinars et 10 derhams s'équilibraient, dans la balance, quand les espèces d'argent et celles d'or étaient de poids régulier.

Sous Abd-ul-Mélik (692 à 705 de J. C.) les types des poids monétaires sont changés. Celui adopté pour l'or est la drachme sassanide et attique de 4 gr. 25 et celui adopté pour l'argent la silique d'argent de Constantin, de 2 gr. 83 1/3, de moitié du mesqâl d'or d'Omar, lequel avait le même poids que le sicle fort d'argent perse.

Ainsi, la pièce d'or s'est trouvée peser exactement moitié plus que celle d'argent.

En vertu du rapport de 14 à 1, entre l'or et l'argent, vingt et une pièces d'argent (et non plus vingt) vingt et un derhams de 2 gr. 83 1/3 l'un, pesant ensemble 59 gr. 1/9, ont représenté la même valeur qu'une pièce d'or (dinar) de 4 gr. 25, pesant quatorze fois moins.

Au point de vue de la simplicité du rapport de poids entre la pièce d'or et celle d'argent, le système d'Abd-ul-Mélik est parfait. Comme la pièce d'argent égale, en poids, les 2/3 de la pièce d'or, il suffit, pour contrôler l'un par l'autre les poids de ces deux genres d'espèces, de mettre deux pièces d'or dans l'un des plateaux de la balance et trois pièces d'argent dans l'autre, pour obtenir l'équilibre entre pièces de bon poids.

Conclusions.

Des divers détails donnés sur les monnayages cités plus haut, il résulte que la valeur de l'or, par rapport à l'argent, a été légalement :

1° De 13 à 1 chez les Perses, à Cysique, en Sicile et dans le Bosphore ;

2° De 15 à 1, chez les Romains, à l'époque du dictateur Fabius et jusqu'à Constantin ;

3° De 14 2/5 à 1, de Constantin jusqu'à la chute du Bas-Empire ;

4° De 14 à 1 chez les Arabes.

Le rapport de l'argent au cuivre a été :

1° De 128 à 1, lors de la réforme fabienne, chez les Romains et jusqu'à Dioclétien ;

2° Également de 128 à 1, en Égypte, à une époque non précisée, antérieure au système de Ptolémée Philopator comme à la conquête grecque ;

3° De 100 à 1, lors de la réforme de Dioclétien ;

4° De 120 à 1, après la réforme de Constantin, dont le système a subsisté pendant tout le Bas-Empire. Même rapport en Égypte après celui de 128.

Vraisemblablement, le rapport de 100 à 1, entre l'argent et le cuivre, adopté par Dioclétien, faisait, du cuivre, une monnaie fiduciaire, un assignat métallique, admis dans la circulation pour une valeur sensiblement supérieure à celle intrinsèque de chaque pièce, absolument comme pour les follis saucés.

Le rapport de 14 à 1, entre l'or et l'argent, dans le monnayage arabe a nécessairement influé sur les valeurs respectives de l'or et de l'argent dans les États chrétiens, notamment en Espagne, où la valeur des pièces chrétiennes de l'un et l'autre métal se comparait, de façon directe, nécessairement et constamment, à celle des pièces musulmanes. Ailleurs, la comparaison s'établissait avec les monnaies hispano-chrétiennes.

Ce n'est qu'après la chute des royaumes musulmans d'Espagne, après la découverte de l'Amérique et l'afflux d'or qui en est résulté, que ce dernier métal, de beaucoup le moins volumineux pour une même valeur, a tendu, de plus en plus, à prendre le caractère du véritable type monétaire, à l'exclusion de l'argent. Déjà l'or s'était élevé à 15 1/2, lors de la fixation du rapport légal entre les métaux, par la Convention, quand celle-ci a déterminé le double étalon, argent et or, comme base du système monétaire français.

Depuis une quarantaine d'années la dépréciation de l'argent s'est poursuivie de façon presque foudroyante. Il faut actuellement donner environ 31 grammes d'argent-lingot, pour obtenir un gramme d'or. Aussi, le régime de l'étalon d'or unique s'est-il étendu à toute l'Europe, à l'Amérique du Nord, etc. La monnaie d'argent n'est plus qu'un instrument d'appoint, un assignat en métal, qui circule par la vertu de son empreinte et non de sa valeur intrinsèque, uniquement parce qu'il est reçu dans les Caisses publiques pour son montant inscrit, comme le serait un papier émis par l'État. La pièce d'argent n'est plus une monnaie, c'est un instrument fiduciaire d'échange, à cours forcé, au même titre que la pièce de nickel ou de bronze. Elle est simplement un titre de créance sur l'État, dont le porteur ne peut exiger le remboursement, mais qu'il peut donner en payement au Trésor, dans des conditions déterminées.

ANALYSES ET NOTICES

Marius Besson, *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, in-4°, 238 pages, 194 fig., 29 planches, dont 1 en couleurs, Lausanne, F. Rouge. 1909, 20 fr.

— *Antiquités du Palais* (v^e^-x^e^ *siècles*), in-4°, 108 pages, 38 fig., 50 planches, dont 2 en héliogr. et 4 en trichromogravure, Fribourg, Fraguière frères, 1910. 20 fr.

M. l'abbé M. Besson, professeur à l'Université de Fribourg, dresse à son pays un bien beau monument : déjà du simple point de vue du papier, de l'impression et de l'illustration, ces deux volumes sont à mettre hors de pair. Et l'on doit féliciter aussi les pouvoirs ecclésiastiques et publics, ainsi que les amis et savants qui ont accordé leur concours à l'auteur.

Ces deux volumes, pour exprimer de suite le seul reproche que j'ai à faire, sont défectueux en ceci que les dimensions exactes et le poids des objets ne sont donnés nulle part. Ce défaut est dans quelques cas corrigé par ceci que la dimension respective de l'original et de la reproduction sont indiquées : mais il n'en est pas moins désagréable d'avoir dans ce cas à faire le calcul de la réduction. Personnellement, je suis gêné par ce défaut pour les clefs et les clochettes parce que j'étudie celles d'Alesia (cf. *Pro Alesia*, 1909-1910) et qu'il m'eût été bien commode de pouvoir utiliser celles qu'a reproduites M. Besson, *Art Barbare*, p. 190-191 et 206. Si un jour l'auteur fait une deuxième édition, il lui sera facile de remédier à ce défaut, sans lequel ses ouvrages eussent été d'une valeur scientifique définitive.

L'*Art Barbare* est divisé en onze chapitres où sont décrits et interprétés : l'art religieux; les anciens lieux de sépulture; le vêtement et la parure; les ustensiles de ménage et les objets de toilette; les instruments de travail; des objets usuels (boîtes, balance, clefs, etc.); les armes; le harnachement du cheval; les inscriptions et les sceaux; les manuscrits; les monnaies. Comme chacun des objets passés en revue est situé, à l'aide de remarques et de notes comparatives, dans le cycle de civilisation auquel il appartient, l'ouvrage de M. Besson dépasse de beaucoup la portée d'une simple monographie locale et sera d'une grande utilité à tous les ethnographes.

Sur plusieurs questions de détail je ne saurais être du même avis que l'auteur. Ainsi je doute que la genèse du swastika telle qu'elle est exposée, p. 23-24, note et fig. 5, soit aussi simple que semble le croire l'auteur d'après M. van Bastelaer : l'intéressant serait de déterminer quand et où le swastika apparait dans l'art mérovingien, et s'il n'a pas pu se produire sans partir de la croix, mais directement du crochet. Ailleurs (tamgas turcs, etc.), cette formation se rencontre. On eût aimé rencontrer une discussion comparative approfondie des trois symboles (le soleil, le croissant de lune et la main de gloire) qui ornent la partie supérieure du remarquable crucifix de Villars-les-Moines; je le crois plutôt du IXe-Xe siècles, que du XIe-XIIe (cf. p. 36-37 et pl. VI).

Très intéressante est la discussion, p. 58 et suiv., sur les motifs de la décoration : *a*) dessins géométriques; *b*) phytomorphiques; *c*) zoomorphiques, et l'étude du motif ornemental des monstres affrontés; il aurait fallu, pour les faits sibériens, étudier un mémoire important d'Arnoutchin (*K istorii iskustva i vièu vanji u priuralskoi Tchudi*, Moscou, Mém. Soc. Archéol. 1899; nombreux dessins). L'origine nord-orientale (scythique suivant le terme consacré provisoirement) de ce type d'ornementation est évidente; peut-être comme le pense M. Besson, p. 90, le motif de Daniel n'est-il qu'une adaption chrétienne du motif des monstres affrontés. Je suis moins convaincu que les entrelacs (cf. p. 104 et suiv.) aient pour origine un motif de serpents entrelacés; je croirais plutôt à un point de départ technologique

(cordes, nœuds réels, d'observation quotidienne) ensuite idéalisé ; ce cas est fréquent dans l'ornementation des demi-civilisés actuels ; p. 112 note, l'auteur d'ailleurs ajoute que son interprétation n'est ni absolue, ni exclusive.

L'étude des fibules est bien conduite : le refus de l'auteur d'attribuer tous ces objets à une population déterminée (soit Burgondes, Francs ou Alamans) est louable ; il faut attendre des découvertes nouvelles avant de se prononcer; car en somme, la plupart de ces objets, ou bien rentrent dans une catégorie commune, ou bien présentent des traces très nettes d'origine non européenne.

Le volume sur les Antiquités du Valais donne d'excellentes reproductions de pièces conservées dans le célèbre trésor de l'abbaye de Saint Maurice et dans les musées locaux : reliquaires, manuscrits, crucifix ; à signaler, p. 26, la reproduction inédite de la Vierge de Jaxon, en bois, du XIe siècle. Puis, p. 84 et suiv. on trouvera l'explication des objets figurés sur les planches 36 à 44 : plaques de ceinture, fibules, bijoux, colliers, fers de lance, couteau muni d'un crochet, etc. Et j'ajoute que dans ce volume consacré à l'archéologie, des phototypies très bien réussies représentent des vues de villages valaisans et de chalets de haute montagne. Ce volume comptera dans la littérature déjà si riche relative au Valais, à ses habitants et à ses civilisations (ouvrages d'Aubert, Comthion, Pittard, Jegerlehner, etc., etc.).

L'auteur annonce la publication prochaine d'un nouveau volume sur les origines de l'Abbaye de Saint-Maurice d'Aganne, lequel intéressera aussi non pas seulement les archéologues, les hagiographes ou les Suisses, mais très directement les Savoyards, dans l'histoire desquels ce monastère a joué un grand rôle.

A. VAN GENNEP.

* * *

Richard M. MEYER, *Altgermanische Religionsgeschichte*, in-8°, 645 pages, Leipzig, Quelle et Meyer, 1910, 16 marks.

Tout d'abord, le grand intérêt de ce volume c'est d'être vivant : ce n'est plus, comme font tant de savants allemands, un ouvrage prétendu « objectif », qui semblerait écrit par une plume magique que ne guiderait aucune main d'homme et tendant au catalogue en style suivi. C'est un exposé où à chaque instant se sent et se découvre la personnalité de l'auteur. D'où des inégalités, des digressions, parfois des violences d'idées, souvent des ironies critiques. Mais aussi la religion des Germains nous est-elle ainsi vraiment évoquée, et rendue sensible. C'est ce que l'auteur voulait, et dans sa courte Préface il avertit que s'il a choisi un certain ton, s'il a eu soin de traduire en allemand ses textes, s'il n'a pas évité les répétitions, c'est à dessein.

L'introduction donne la définition des termes : germanique et religieux ; le premier chapitre celle des termes : mythologie et mythe. J'ai fait aux définitions de M. R. M. Meyer des objections dans mon article *Was ist Mythus? Internationale Wochenschrift*, Berlin, 1910, et je renvoie à cet article, où j'expose que le mythe est selon moi nécessairement lié à un ensemble de gestes ou rites, et comporte les idées de nécessité, de périodicité et de durée illimitée. Ce qui n'empêche point ce chapitre d'être d'une lecture très utile, parce que l'auteur a tenu compte des faits d'ordre psychologique et est admirablement au courant de toute la littérature internationale sur la théorie du mythe, du conte et de la légende. Les critiques et objections que j'aurais à faire ici, je compte les exposer dans un article ultérieur. Le classement des techniques (p. 19) et des formes de mythes (étiologiques, iconiques et étymologiques) n'est acceptable que par suite de l'extension du terme mythe proposée par l'auteur : je crois que ces expressions sont de nature à créer des confusions; un mythe n'est pas, par exemple, iconographique, mais d'origine iconographique; il subsiste ultérieurement en dehors de toute représentation figurée. Le développement sur la « légende héroïque » est à retenir. On sera content aussi de voir M. Meyer affirmer, p. 26, que « beaucoup de mythes n'ont pas à être expliqués », et de lire ses remarques sur la manie « explicante » des mythologues.

A signaler aussi l'importance théorique des remarques, p. 27 et suiv., sur « l'évolution typique de la mythologie », avec critiques contre la méthode comparative illimitée, p. 38 et suiv. sur la distinction des dieux et des démons.

A partir de la p. 47 commence l'exposé

de la mythologie proprement germanique, introduit par des remarques sur la mythologie indo-européenne. P. 60 et suiv. : les sources; p. 66 et suiv., la mythologie inférieure : fétichisme, âmes, ancêtres, morts, esprits naturistes, cultes naturistes, démons, géants, nains, magiciens. P. 153 et suiv. : mythologie supérieure : demi-dieux et héros, dieux, divinités principales (Tyr, Ingvo, Saxnôt, Frey, Njord, Skadi, Freyje, Wodan, Frigg, Thor, Sif, la mère de Thor, Balder), divinités méchantes (Hod, Loki, etc.), dieux secondaires (Heimdall, Hœnir, les Wanes, etc.), déesses supposées (Eostra, etc.).

Le Ve chapitre (p. 405 et suiv.) traite du culte : prière, sacrifice, temples, lieux du culte, prêtres. Le VIe chapitre (p. 442 et suiv.) des conceptions du monde. Les VIIe, VIIIe et IXe chapitres sont consacrés à un historique de la religion germanique ancienne, à la théologie nordique ancienne et à l'histoire de la mythologie germanique, chapitre très intéressant parce que les ouvrages relatifs à ce sujet spécial sont situés par l'auteur dans l'histoire générale de la science des religions. Un tableau chronologique et de bons index terminent le volume.

Par manque de compétence, il m'est difficile de décider pour ou contre l'auteur sur les points de détail sujets à discussion loù il a pris parti. Il suffira de dire que, dans a solution des problèmes, l'auteur accepte de la méthode « folklorique » ce qu'elle présente d'utile, en tant que moyens de comparaison, mais qu'il s'oppose à l'adaptation de cette méthode à tout système d'interprétation unilatérale ; par exemple il repousse l'explication néo-astrale de Ehrenreich et des adeptes de la « Mythologische Gesellschaft ». Il utilise aussi cette méthode pour expliquer des phénomènes comparables (par ex. il rapproche des « prêtres » germaniques les flamines et les brahmanes, etc.) et pour rejeter les interprétations étroites des germanisants pangermanistes, si je puis dire, ainsi que celles, déjà périmées, de l'école linguistique.

Bref, la portée de l'ouvrage dépasse de beaucoup son titre; c'est, en outre d'un manuel spécial et commode, un traité de théorie à propos de faits spéciaux, traité plein d'aperçus originaux.

A. van Gennep.

* * *

Le P. G. Schmidt, *L'origine de l'Idée de Dieu*, 1re partie, *Étude historico-critique*, petit in-4°, 316 p., Vienne (Autriche). Imprimerie des Mechitaristes, 1910.

L'activité scientifique du R. P. Guillaume Schmidt est, j'ose le dire, dévorante : quærens quem devoret. Tout le monde y passe : Subbock, Spencer, Tylor, Sidney, Houtland: Marett, moi (pour mon Mythes et Légendes d'Australie et ma théorie dynamiste), Pieuss, et bien d'autres encore, dont Henri Hubert. Seul Andrew Lang jouit d'un traitement de faveur : le P. Schmidt lui laisse la tête et le cœur; car Lang, seul entre tous, a admis que les « sauvages » aient été capables de concevoir des divinités suprêmes morales, bienfaisantes, etc., etc., en dehors de toute influence missionariste. Tout guilleret, M. Lang vient de se féliciter, dans Folk-Lore, n° de décembre 1910, d'avoir été si bien compris, tout en n'ayant pas été compris, du Père Schmidt, et il est tout disposé à lui pardonner sa férocité à l'égard des autres ethnographes et historiens des religions.

En somme dans cet ouvrage d'ailleurs utile comme bibliographie, comme critique de détail, comme suggestions, le P. Schmidt veut montrer que tous les savants rationalistes qui ont transporté ce rationalisme dans l'étude des demi-civilisés sont dans leur tort, et que seuls ceux qui ont une âme religieuse, donc les missionnaires, sont capables de comprendre les finesses de la religion et de la magie des « sauvages ». C'est un point de vue comme un autre. Je n'ai personnellement d'animosité contre personne, pourvu que personne ne me conduise au bûcher pour mon attitude scientifique ; et je n'ai même pas d'animosité contre le P. Schmidt quand il me reproche ceci : « Le manque de clarté qui règne dans cette partie de son ouvrage se voit entre autres en ce que la parenthèse initiale placée devant les mots : « Alors les bayamie, etc. » (l. c. p. 44, note) n'est pas suivie de la parenthèse finale correspondante ». Je consolerai le P. Schmidt en l'avertissant que cette parenthèse terminale doit se placer après « déterminés », mais je lui ferai sans doute bien de la peine en lui faisant constater que cette note n'est pas à la p. 44 mais aux pp. 94-95. Il est d'ailleurs resté bien d'autres coquilles dans mon livre, que

j'ai corrigées naguère dans la revue *Man*, en répondant à Andrew Lang. Et je me garderai bien de reprocher à l'auteur ses propres coquilles, et son style étrange et ses attaques personnelles; il importe peu à M. Fouillée que le P. Schmidt lui reproche de faire de la réclame à Guyau en plein Institut de France (p. 246).

Pour les théories, c'est à chacun à se défendre lui-même, s'il le juge à propos. Aucun des arguments du P. Schmidt contre le dynamisme ne m'a convaincu; et aucun de ses arguments, ni de ceux de Lang, ne m'ont convaincu que l'idée d'un Dieu, (même, comme on dit maintenant — pour esquiver toute polémique — d'un All-Father) soit une idée *primitive*. Que si d'ailleurs on pouvait démontrer qu'elle l'a été, cela ne me gênerait dans aucune de mes convictions, mais cela ne prouverait rien non plus en faveur de celles du P. Schmidt : d'ailleurs, dès qu'il y a appréciation et évaluation par rapport à un code religieux ou moral quelconque, on sort du domaine scientifique, sur lequel je me suis toujours maintenu jusqu'à ce jour, et d'où je n'ai pas envie de sortir.

Quant à mes théories sur les Australiens, je les abandonne volontiers à la critique du P. Schmidt. — Mais je les garde. Récemment encore, j'ai écrit que selon moi les héros civilisateurs constituent la catégorie d'êtres surhumains, de surhommes avant la lettre, d'où sont sorties les autres catégories considérées comme bienfaisantes; et je ne me dédis pas. Que mes arguments relatifs aux Australiens paraissent faibles : j'en conviens volontiers. Cela tient d'une part aux contradictions des informateurs, de l'autre à ce que ce stade de début a été dépassé depuis longtemps et que le héros civilisateur ne se rencontre plus à l'état « naissant » en Australie de nos jours, attendu qu'il s'est déjà scindé en catégories ultérieures, plus évoluées.

Le livre de M. Schmidt est utile : plus utile encore — et sans doute plus net comme tendance — sera le second volume annoncé : l'auteur y exposera ses idées « positives », c'est-à-dire son propre système. « A cette occasion, il se permettra, dit-il (p. vi), d'appeler l'attention de la critique sur la solution de ce grand problème qu'il essaiera alors de donner ». On le critiquera avec plaisir, je n'en doute pas.

Ce volume-ci se termine par trois index très commodes.

Un scrupule me prend : peut-être me juge-t-on agressif ? En ce cas je signale que p. 41 l'auteur traite de la « position des théologiens en général » à l'égard des ethnographes et anthropologistes; que p. 54 et suiv. il prend à partie les exégètes pour avoir méconnu un « danger », que p. 57 il dit nettement : « la lutte contre ces nouvelles doctrines (l'animisme de Tylor, notre dynamisme, la négation des Dieux suprêmes, etc.) était (de la part des théologiens) insuffisante et peu vigoureuse, et de plus viciée par plusieurs défauts de forme, et que la défense (du point de vue théologique) est souvent allée plus loin que les besoins de la foi révélée ne l'exigeaient. De même p. 61 : « la meilleure et la plus heureuse méthode de combat contre l'animisme aurait été de lui opposer une théorie positive »; et p. 67 commence un chapitre intitulé : *Mérites des théologiens adversaires de l'animisme*.

Or dès que la théologie et l'apologétique entrent en jeu, dès que toute l'ethnographie doit être construite suivant un schéma conforme « aux besoins de la foi révélée », on sort du domaine scientifique pour entrer dans le domaine que j'appellerai utilitaire et pratique. Et de même que n'avons pas à nous occuper ici de la politique indigène des divers États Européens, ordre de questions pour lesquelles il existe des revues spéciales, de même nous n'avons pas à chercher ici un moyen d'entente entre la science des religions ou l'ethnographie et la théologie : pour cela aussi il existe des périodiques spéciaux. Encore convenait-il d'indiquer que le P. Schmidt ne cache pas, mais expose très loyalement pourquoi il s'occupe d'ethnographie, et pourquoi il y instruit les missionnaires, au moyen de sa revue *Anthropos* : A. M. E. G.

A. van Gennep.

* * *

Dr Vladimiro Pappafava, Enquête internationale sur le notariat. *Le Notariat en Égypte*, traduit de l'italien avec une introduction par Jos. Vattier, préface de Ahmed Chafik Pacha, chef de cabinet honoraire de S. A. le Khédive, directeur général des Wakfs. Paris, librairie générale de droit et de jurisprudence, 20, rue Soufflot, 1911.

J'ai déjà rendu compte ici même (vol.

1910, p. 81 à 84) de cette brochure traduite en allemand par A. Simon, Wien, 1909. On sait que M. P. s'est spécialisé dans l'étude des questions de droit international et de droit notarial; ces dernières l'ont particulièrement intéressé et depuis 1880 environ, il n'y a guère d'année où il n'ait fait paraître plusieurs articles de revue ou quelque monographie relative à l'histoire et à l'organisation du notariat dans tous les pays étrangers. Un de ses premiers travaux, *Notizia storica sul notariato* (Zara, 1882), traduit en français, en croate, en hollandais, en espagnol, en portugais et en polonais, a été suivi d'une foule d'autres qui ont eu également les honneurs de nombreuses traductions. M. Pappafava ne s'est pas borné à étudier les institutions notariales européennes et américaines ; il a poursuivi ses recherches sur ce sujet jusque dans les législations asiatiques, la Perse et le Japon ; en Afrique, il s'est occupé outre l'Egypte de l'État du Transvaal. Je saisis l'occasion qui m'est offerte de rappeler le nom et l'œuvre de cet auteur pour relever quelques coquilles qui se sont glissées dans l'analyse à laquelle je renvoie plus haut. Traitant des grandes lignes de l'organisation judiciaire égyptienne, je mentionnais à côté des tribunaux consulaires et des patriarchats trois juridictions à pouvoirs beaucoup plus importants parce que plus étendus, les tribunaux mixtes, les tribunaux indigènes et les *Mehkemehs Chariehs* : les typos m'ont fait écrire *Mehkhémmes;* le droit qui sert de base au statut personnel des sujets musulmans et qu'appliquent les Mehkemehs est en effet le *Chéri* ou loi religieuse islamique; les typos ont encore lu ici : *Scharial*. Je signale en passant qu'une des principales juridictions tunisiennes dont les magistrats tous musulmans sont nommés par décret beylical s'appelle la *Chara* ; celle-ci ne connaît elle aussi que des affaires civiles concernant le statut personnel (mariage, succession, etc.) et la propriété immobilière.

Sur la question qui fait l'objet même de la brochure de M. Pappafava, on comprend qu'il m'est inutile de revenir. Je voudrais cependant signaler quelques détails complémentaires intéressants donnés par M. Ahmed Chafik Pacha dans la préface de la traduction française de M. Vattier. J'ai dit que les fonctions notariales étaient remplies en Égypte par les greffiers des tribunaux, ainsi chargés de la rédaction des actes authentiques, tantôt sur la demande des parties, tantôt dans des cas spécialement déterminés par la loi (constitution d'hypothèque, affectations de biens immobiliers). « Il est clair, écrit M. Chafik, que les greffes égyptiens n'assument pas un contrôle aussi absolu et rigoureux que celui qui serait pratiqué par des notaires proprement dits s'ils existaient, d'autant plus que ces greffes sont trop peu nombreux eu égard aux besoins du pays. Presque tous les contrats qui interviennent entre sujets locaux et dont l'interprétation est jugée par les tribunaux indigènes sont passés sous seing-privé et rédigés plus hâtivement. Ces contrats, écrit-il encore, sont soumis à l'appréciation des juges, appréciation qui peut ne pas concorder avec l'intention des parties. Un contrat de mariage a une valeur probante inattaquable devant les tribunaux indigènes alors que devant les *Mehkemehs* il peut au contraire être sujet à discussion. Ainsi encore on peut affirmer que les actes n'ont pas, devant les tribunaux mixtes, la même valeur intrinsèque que devant les tribunaux indigènes ». Comme nous le montre cependant M. Chafik, il serait erroné de croire que le notariat soit absolument inconnu dans l'Egypte actuelle. Cette institution existe sous le nom de *Maazouns* mais à l'état embryonnaire, la compétence de ces fonctionnaires étant limitée au domaine du statut personnel. Les *maazouns* sont chargés de rédiger les actes de mariage et de répudiation. D'après un récent réglement des Mehkémehs ils rédigeront également les actes consécutifs de tutelle. La production de leurs registres, sur lesquels ils inscrivent tous les actes qu'ils ont à passer, est, presque de droit, devenue exigible. Ce besoin d'une preuve légale — je cite toujours M. Chafik — se manifeste non seulement en matière de mariage ou de répudiation mais encore pour toutes les conventions d'une certaine importance. S'il est prématuré, conclut notre auteur, de songer à la fusion de toutes les juridictions égyptiennes, il est vivement à souhaiter que les transactions revêtent au plus tôt un caractère d'authenticité légale absolue.

E. Burle.

*
* *

W. Deonna. *Comment les procédés inconscients d'expression se sont transformés en procédés conscients dans l'art grec*, et *peut-on comparer l'art de la Grèce à l'art du moyen âge?*; 8°, 87 pages, 16 fig.; Genève, Georg, 1910, 5 fr.

— *Les toilettes modernes de la Crète minoenne*: 8°, 46 p. Genève, A. Kündig, 1911, 2 fr.

— *Quelques conventions primitives de l'art grec*; extr., p. 379-401 de la *Revue des Études Grecques*, 1910.

Ce nous est un plaisir singulier de voir l'auteur renommé de l'excellente étude sur les Apollons archaïques élargir son domaine de recherches, d'abord limité à l'antiquité et à l'art classiques, jusqu'à y englober la protohistoire d'une part, et de l'autre l'ethnographie. Celle-ci ne lui sera jamais qu'une aide auxiliaire, sans doute : mais c'est là un symptôme de plus qu'à la période de raillerie et de suspicion, de la part des archéologues, a succédé la période d'utilisation, donc de reconnaissance. Nul doute que dans son ouvrage en préparation, *Esquisse d'une histoire philosophique de l'art grec*, M. Deonna n'ait à se servir des nombreux traités (Haddon, Grosse) et monographies publiés depuis une quinzaine d'années sur l'art des demi-civilisés. La principale d'entre eux, sur l'Art du Bénin, manque encore : tous les historiens de l'art attendent de M. Von Luschan l'achèvement de son œuvre.

Dans l'Extrait de la *Revue des études grecques*, M. Deonna étudie d'abord le schéma rectangulaire. Les « classiques » ont vu d'abord dans les épaules carrées et la taille amincie une preuve d'un souci esthétique particulier, une recherche de l'élégance; puis ils ont cru cette schématisation triangulaire caractéristique de telle ou telle école d'art grecque : M. Deonna montre que le schéma triangulaire a été utilisé aussi, et en bien des pays, à bien des époques, pour figurer : la tête, les boucles, l'œil, le nez, le pied, la barbe, etc. Le même raisonnement s'applique au schéma rectangulaire (tronc, corps entier, etc.) et à celui de la cloche. Son étude de la stéatopygie le conduit à refuser à cette convention artistique toute valeur ethnique : ce que dit M. Deonna serait applicable aux statuettes de Bracsemperg, qui ont fait inventer à G. de Mortillet et à d'autres de si belles théories. La forme du « bas du corps en pointe » et la situation trop haute de l'oreille sont également étudiées, le tout avec figures à l'appui. Le titre de la deuxième brochure montre assez que l'auteur ne craint point de rapprocher des faits contemporains, vivants, de faits morts depuis plusieurs milliers d'années. Ses réflexions sur la mode actuelle, ses citations d'auteurs comme Gomez Caillo, la Sizeranne, Bénédite, Diderot, sa charge à fond de train contre l'idée que les Grecs n'ont eu de tout temps que la « draperie grecque » soi-disant preuve d'un goût supérieur (théorie qui nous fait admirer aussi les Marocains, aux gestes de fantoche), tout cela est vif et amusant. Puis vient une étude détaillée de l'ancien costume crétois, dont l'un des éléments était — parfaitement — une sorte de jupe-culotte. De l'ensemble au détail, les similitudes sont extraordinaires. Comment les expliquer ?

Ici M. Deonna commence une série de raisonnements du plus haut intérêt. Il remarque : 1° que le costume crétois était le développement du costume des populations néolithiques habitant le bassin de la Méditerranée ; 2° que des vestiges de ce vieux costume se sont maintenus en diverses régions de l'Europe, (tout comme ont subsisté de ci de là des motifs ornementaux, des poteries, des ustensiles, etc. néolithiques) ; 3° que ce costume (caractérisé par la jaquette courte, le corset, le jupon évasé bref serrant le corps et en suivant les lignes), est sorti de son milieu rural et est parvenu aux milieux de cour vers le milieu du XIVe siècle, simultanément en Italie, en France et en Allemagne. Depuis, il y a eu des oscillations, des variations de détail, mais notre costume moderne n'est que la mise en valeur du vieux costume européen (néolithique) qui avait donné naissance au costume minoen et qui s'est prolongé jusqu'à nos jours dans les vêtements campagnards.

D'autres ressemblances sont dues à des coïncidences : mais elles s'expliquent par ceci que l'art crétois a été uniquement *naturaliste* au même degré que l'est notre art contemporain. L'idéalisme vint ensuite, et ce n'est qu'à l'époque hellénistique que le naturalisme reprit possession de son domaine perdu. C'est ce qui explique que notre art décoratif moderne semble

le frère de l'art crétois (cf. pour l'impossibilité d'une imitation par les modernes, et les questions de date, p. 42, note 1), à 4000 ans de distance. Traitée ainsi, M. Deonna y insiste dans sa conclusion, l'archéologie permet de comprendre le présent et, de plus, de formuler les lois de l'art au travers des époques et « chez tous les peuples anciens et modernes ».

J'arrive au volume cité en tête de la liste : on peut en prévoir l'esprit par ce qui vient d'être exposé. La première partie montre par quelle voie les procédés d'abord inconscients, disons même maladroits, des débuts ont été ultérieurement utilisés à dessein, pour rendre des nuances de sentiment : le sourire « archaïque » devenu le sourire léonardesque ; la nudité d'abord simplificative devenue procédé d'idéalisation; l'asymétrie, si caractéristique de l'art à ses débuts, devenant ensuite du réalisme voulu. A ces faits déjà connus, mais d'ordinaire mal interprétés, M. Deonna en ajoute d'autres : le rejet du corps en arrière, le visage levé au ciel, ou « tête levée à l'égéenne ». Il faut donc prendre garde à ne pas interpréter les formes primitives, simple résultat de techniques malhabiles, comme s'il s'agissait d'œuvres d'une telle époque, où les artistes sont en possession des finesses du métier.

Le deuxième mémoire est consacré à résoudre la question suivante : étant données les analogies évidentes entre le développement de l'art en Grèce, et celui de notre art européen, avec le triple stade de l'archaïsme réaliste mais maladroit, de l'idéalisme qui peu à peu se fige en formules, et du réalisme en pleine possession des techniques et du but à atteindre (l'expression sincère de la nature), comment expliquer ces analogies. Les détails souvent sont d'une ressemblance frappante : la colonne des danseuses rappelle à M. Homolle les Grâces de Germain Pilon; les Corès de l'Acropole évoquent le souvenir des statues romanes; le Pan de Leyde fait songer à Burne Jones, l'Héraklès de Scopas et le Discobole de Miron sont du Constantin Meunier, etc. (cf. p. 45-46), et de même des œuvres modernes rappellent d'une manière frappante des œuvres classiques; notre art décoratif moderne style celui de la Crète minoenne, exhumé il y a quelques années à peine.

Ces analogies, dont M. Deonna soutient à bon droit la réalité, sont explicables, non pas d'après une loi vague de la production artistique ou de « l'identité de l'esprit humain », mais par ceci que la civilisation globale des diverses époques grecques a suivi dans son développement le même « rythme » que les périodes du moyen âge. Je dirai même qu'en somme, ce fut un recommencement, sur la même base, néolithique, puis du bronze. C'est ce que l'auteur montre assez en détail dans les pages qui suivent, de manière à fonder ce qu'il appelle l'étude des liens non pas seulement chronologiques, mais généalogiques.

Bref, ce qui caractérise les trois brochures analysées ici, c'est le souci constant de l'auteur d'étudier ces manifestations antiques de l'art d'un point de vue actuel et vivant. Je lui signale que dans les publications sur l'art des « sauvages » il trouvera d'incessantes confirmations, soit générales, soit de détail, aux interprétations qu'il propose.

A. VAN GENNEP.

* * *

Gustave JULIEN, *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, in-8°, t. I, 644 pages; t. II, 375 pages, Paris, E. Guilmoto, s. d., 30 fr. les deux volumes.

Le contenu de cet ouvrage considérable est de valeur bien inégale. Le chapitre I, Considération sur les premiers peuplements de Madagascar, avec un « bilan de l'influence bantoue dans la langue » est fondé sur les théories d'A. Grandidier, dont les orientalistes, notamment M. Ferrand, ont montré toute l'inanité; on se demande ce que peut bien être un peuple qualifié, M. J. adopte aussi ce terme, d' « Inde-Mélanésiens ». Dire des Vazimba que c'étaient des « Malgaches comme les autres », alors que c'est l'équivalent de nos fées et Korrigans, des nuttons de Belgique, etc., c'est bien s'aventurer. Le bantou n'est pas un : il y a bien des dialectes bantous, et l'important c'est de savoir auquel d'entre eux se rattachent les mots bantous de Madagascar. Puis, qu'est-ce que : « *ambasi*, ambre gris, mot arabe bantouisé qui désigne le cap d'Ambre » ! Le chapitre II sur les grandes invasions arabico-africaines et le tableau monographique des diverses tribus sont d'un vague désespérant. Par contre, on y trou-

vera des tabous royaux et tribaux à rajouter à ceux que j'ai réunis autrefois. De même, le chapitre III (population de l'Imerina) ne doit être consulté dans sa première partie (de la légende à l'histoire ; et temps fabuleux) qu'avec une certaine prudence.

Mais dès que M. Julien commence à donner la traduction des textes indigènes, son ouvrage acquiert une valeur documentaire de tout premier ordre. L'histoire même des Hova et de leurs rois ne nous intéresse que relativement. Mais le chapitre IV qui expose l'œuvre politique, administrative et économique d'Audrianampuinimerina (1780-1810) est de nature à jeter une vive lumière sur le mécanisme de la transformation d'une société indigène bien constituée sous l'impulsion de nécessités nouvelles. Son œuvre législative, exposée en détail au chapitre V (droit pénal ; organisation des fukunuluna, mesures mutualistes, organisation des marchés, spécification des monnaies, poids et mesures, etc.), présente elle aussi un intérêt scientifique tout spécial. Le droit écrit (chapitre VI), puis l'organisation moderne (volume II) intéresseront spécialement les juristes : mais on y retrouve toutes sortes de règles de droit coutumier (I, de la majesté du roi ; III, des privilèges des castes et tribus ; IX, du fandruana ; X, du deuil ; XI, des salutations ; XII, des voyageurs ; XIII, des fadi ou tabous ; XIV, du mariage, etc.), qui remontent à une haute antiquité. On regrettera seulement que dans son commentaire de chaque article ou paragraphe, l'auteur n'ait pas utilisé toute sa littérature antérieure sur le sujet. Ainsi t. II, p. 191, il est parlé de la circoncision : que M. Julien n'a-t-il à ce propos donné au moins la bibliographie de ce sujet intéressant? Il arrivera ainsi que les volumes de M. Julien ne seront consultés que comme recueils de documents, au lieu qu'en faisant une revue de ce qui avait été écrit et décrit avant lui, il se fût assuré le renom d'avoir donné la première monographie détaillée de la vie populaire malgache.

A. VAN GENNEP.

* * *

Pierre PARIS, *Promenades archéologiques en Espagne;* in 18 carré, 306 p., 54 pl., Paris, E. Leroux, 1910, 5 fr.

M. P. P. s'est spécialisé dans l'archéologie hispanique et on lui doit divers travaux de premier ordre, notamment un bel *Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive.* Ce volume-ci est destiné à faire connaître au grand public cultivé les résultats si intéressants actuellement obtenus dans le domaine scientifique et à lui valoir des amis actifs et généreux. A ce but, nous ne pouvons ici qu'applaudir, car l'Espagne constitue pour nous une terra incognita, relativement, entre les civilisations de l'Afrique du Nord et nos civilisations du Midi.

Sa première promenade a conduit M. Paris à Altamira, le sanctuaire de l'art préhistorique. Il expose les idées générales acquises grâce aux travaux de Cartailhac et Breuil, d'Alcade del Rio et de M. de Carralbo. La superposition des images constitue selon lui et les auteurs cités, un problème fondamental, et il en tire un argument non négligeable en faveur de l'interprétation magico-religieuse des peintures. Je lui signalerai cependant que tous les enfants qui commencent à dessiner, pourvu qu'on les laisse livrés à eux-mêmes, superposent aussi, comme si tout dessin une fois exécuté cessait d'exister. L'idée que les bisons dits accroupis sont en réalité au galop de chasse (p. 24) me paraît juste et excellente. Cette attitude est précisément le contraire du « galop volant ». Par contre l'adoption des hypothèses que les figures anthropomorphes sont des orants masqués et que les peintures sont en principe totémiques est à mon sens prématurée. Le fait cité p. 29, très intéressant comme document de folk-lore, n'a nullement la portée que lui attribuent M. Alcalde del Rio et M. Paris. C'est une description d'une fête locale qui a lieu le dernier jour de l'année et à laquelle prennent la part active et principale des bergers couverts de peaux d'animaux. Les savants cités trouveront que cette même fête est courante d'un bout de l'Europe à l'autre (voir les livres de Manhhardt, de Frazer, les monographies folk-loriques) en Russie, comme en Sicile, etc. et précisément à cette même date, ou approchant :

c'est l'élément fondamental de la période sacrée dite des Douze Nuits, qui va de Noël à l'Épiphanie. Les théoriciens ne sont d'ailleurs pas d'accord sur ses origines : en tout cas elle est christianisée depuis longtemps et sans doute est en Espagne d'importation relativement récente, peut-être germanique (grandes Invasions), peut-être encore romaine (Saturnalia, etc.), mais en tout cas ne peut en aucun cas être rattachée aux peintures préhistoriques d'Altamira.

La deuxième promenade a conduit M. Paris sur une tartane (charette) apocalyptique, par des chemins cahoteux et un désert brûlant jusqu'au Cerro de los Santos. Le cas de l'horloger faussaire est vraiment intéressant au point de vue de la théorie « individualiste » de l'art. Les statues du Cerro de los Santos, avec leurs costumes étranges et leurs coiffures hiératiques soulèvent bien des problèmes : quel dommage qu'on ne soit sûr que de l'authenticité de quelques-unes d'entre elles.

Heureusement, pour Elche il n'y a pas d'hésitations possibles. Jamais je ne pus admirer la Dame d'Elche sans un frisson. Elle symbolise l'hiératisme orgueilleux, l'ardeur cachée, la froideur voulue de la péninsule ibérique au travers des temps. A Elche aussi furent trouvées des poteries ornées de stylisations originales et ambiguës, qui rappellent celles des Indiens Pueblos et les sculptures polynésiennes. On les rapprochera aussi des stylisations crétoises, mycéniennes en général : mais si l'impulsion, comme pour la Dame d'Elche, est venue d'Orient, l'adaptation a un caractère nettement indigène et singularisé.

Carmona d'Andalousie : un Anglais, de mère et d'éducation française, M. G. E. Bonsor l'a explorée, a restauré le castillo de Mairena, y a fondé un musée. Il a découvert la grande Roche aux sacrifices ; c'est un dolmen ; je doute que la table ait, plus que les autres tables de dolmen, même inclinées, servi aux sacrifices. M. Bonsor a aussi exploré des sépultures, découvert des fresques, des poteries, des ivoires sculptés, bref toute une civilisation ibérique, où se discernent des influences orientales très nettes, puis ibéro-romaines.

Osuna aussi fut un centre prospère de civilisation sous la domination romaine. Sa célébrité lui vint, dans le monde des archéologues, des tables de bronze, monument unique, où est gravée la loi portant organisation et administration de la colonia Julia genetiva (Urso). Dans la nécropole voisine furent trouvés des objets; Quant à la forteresse que fouillèrent MM. Paris et Engel elle a livré des bas-reliefs représentant des Ibères, guerriers, prêtresses, etc. du plus haut intérêt pour l'ethnographie (types, costumes, rituel, etc.).

Puis M. Paris nous entraîne à Numance, où Schulten (d'Erlangen) mit à découvert le camp de Scipion, où J. R. Melida fit ressusciter la cité arévaque, et au-dessous le campement préhistorique. La céramique numantine est l'une des plus curieuses par l'originalité de sa décoration peinte, et peut s'égaler à celle des ateliers d'Elche, d'Archena et de La Zaida.

Suivons enfin l'auteur à Tarragone, aux enceintes « cyclopéennes », au merveilleux aqueduc romain, de nos jours « Pont du Diable » ainsi qu'il convient, au prétendu tombeau de Scipion : et finissons par signaler le petit négrillon sous son lampadaire, conservé au Musée municipal, et reproduit par M. P. Paris, pl. 411. A ce propos, je rappelle qu'on peut voir au Louvre un bas relief ibérique provenant d'Osuna et représentant un nègre abattu par un lion.

Voici nos promenades en Espagne finies; M. P. Paris nous fut un guide non seulement instruit et précis, mais aussi pittoresque et disert. Il a dédié son livre à ses cinq fils : Roger, Yani, André, René et Franc. Espérons que l'un d'eux mettra à étudier l'ethnographie et le folklore espagnol, à décrire l'Espagne actuelle, vivante, avec ses superpositions de croyances, de rites, de costumes, de types culturels, cette même ardeur et ce même enthousiasme qui animent son père lorsqu'il exhume et fait revivre pour nous l'Espagne préhistorique, protohistorique et romaine.

A. VAN GENNEP.

* * *

Lieutenant-colonel DERVIEU. *La poterie du Moyen âge*, Caen, 1908, in-8°, ill.; *Poteries du moyen âge découvertes à La Roche-Pot, Côte-d'Or*, Beaune, 1909, in-8° ill. *Les chaises et les sièges au moyen âge*. Caen, 1910, in-8°, ill.; *Les Arts industriels au moyen âge : le couteau*, Bourges, in-8° ill.

Les mémoires ci-dessus cités ont ceci

d'intéressant, c'est qu'ils sont l'expression d'une orientation scientifique en faveur de laquelle il faut encore lutter, bien que la discipline appelée folk-lore existe depuis quelque cinquante ans. M. Dervieu ne s'occupe que de la production du peuple, des ouvrages d'usage vulgaire et courant. Il les prend, selon les cas, dès l'époque préhistorique, ou bien romaine et gallo-romaine, en détermine les étapes au cours du moyen âge, à l'aide des rares monuments figurés et objets utilisables, et en montre enfin pour chaque type, soit la date de sa disparition, soit au contraire sa persistance chez telle ou telle de nos populations rurales. C'est là du bon, de l'excellent folk-lore. Espérons que M. Dervieu pourra, maintenant qu'il a fondé quelques assises solides, reprendre et développer une à une chacune de ses si curieuses enquêtes, et — qui sait? — nous donnera un traité descriptif et comparé de la technologie populaire, surtout rurale, de France dès l'aurore, chez nous, de la civilisation jusqu'à maintenant, avant que l'industrialisation de toutes choses ait à jamais anéanti les originalités traditionnelles locales.

A. VAN GENNEP

* * *

Père J. BRUN, *Le totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental*. (*Anthropos*, tome V, fasc. 5 et 6, 1910).

Je ne puis résister au désir de dire tout le bien que je pense de cette modeste mais remarquable étude du Père Brun : après tant d'erreurs publiées un peu partout sur ce qu'il convient ou ne convient pas de considérer comme du totémisme chez les Noirs de l'Afrique Occidentale, il fait bon de voir enfin la vérité se faire jour, exposée simplement, avec une excellente documentation à l'appui, par un homme qui n'a pas abordé la question avec un système bâti à l'avance, mais qui s'est contenté d'observer avec patience et méthode et de nous faire part du résultat et de ses observations. La conception que se font les Noirs du Soudan Occidental de l'animal ou de l'objet appelé par eux *téné* ou *tana* en mandingue, la question de l'exogamie, les relations — ou plutôt l'absence de relation — entre le nom de famille ou de clan (*diamou*) et le totem (*téné*), les pratiques totémiques ou d'apparence totémique, tout cela est excellemment traité en 27 pages, qui renferment en outre plusieurs légendes fort intéressantes et une curieuse note sur la correspondance des *diamou* entre peuples différents et sur le *sinankou*, sorte d'alliance entre familles ou clans distincts mais associés.

M. DELAFOSSE.

* * *

Félix DUBOIS, *Notre beau Niger*, in-12, 300 p., avec photogravures, Paris, Flammarion, 1911, 5 fr.

M. Félix Dubois a voulu revoir Tombouctou quinze ans après nous avoir dévoilé ses « mystères » et s'y est rendu, cette fois, en traversant le Sahara. La lecture de son nouveau livre est aussi attrayante que celle de ses ouvrages précédents et sa publication a certainement enrichi d'un fort agréable numéro notre littérature coloniale. La science en général et l'ethnographie en particulier, par contre, y ont peu gagné ; il semble même étonnant que quinze années de réflexion n'aient pas fait revenir l'auteur sur son erreur première consistant à attribuer au peuple songaï ou songhoï une origine contre laquelle protestent à la fois, et très vigoureusement, l'histoire, l'anthropologie, l'ethnographie et la linguistique. Si quelques familles d'Arma, dans des villes dont certaines d'ailleurs — telle Dienné — sont peuplées non pas de Songaï mais de Soninké parlant songaï, doivent à leurs ascendants marocains une coloration relativement claire et quelques traces du type maghrébin, ce n'est pas là une raison, il me semble, permettant de rattacher les Songaï aux races caucasiques (page 35). Si un prince malinké, au XIVe siècle, a fait construire par un architecte marocain, à Gao, à Tombouctou et ailleurs, des édifices à terrasse et à minarets pyramidaux analogues aux milliers de monuments que l'on rencontre au Maroc, en Algérie et au Sahara, si les musulmans du Soudan ont ensuite adopté ce mode architectural et l'ont répandu jusqu'à la lisière de la forêt tropicale, si les Soninké établis à Dienné sont devenus des maîtres remarquables et des maçons habiles à cet égard, ce n'est pas là une raison non plus pour aller chercher en Egypte ce qui vient du Maroc et attribuer aux Songaï l'invention

d'une architecture qui, en dehors de Tombouctou, ville d'ailleurs cosmopolite, est très certainement moins répandue et moins en honneur chez eux que chez d'autres populations soudanaises. Je conseille vivement aux lecteurs de M. Dubois de jeter les yeux sur la gravure qui fait face à la page 35 et qui est intitulée « case songhoï »: ils y verront, en arrière, le tombeau du premier *askia*, Mohammed Touré — lequel, entre parenthèses, était un Soninké et non un Songaï — et, au premier plan, la modeste hutte en nattes abritant une famille songaï; qu'ils interrogent ensuite ceux qui ont parcouru tout le pays songaï, depuis le Dendi jusqu'à Niafounké, et ils apprendront que la proportion des huttes est autrement considérable chez les vrais Songaï que celle des édifices du genre de la pyramide tronquée de Gao ou des élégantes maisons de Dienné. Chacun sait cela au Soudan ; il est fâcheux qu'en Europe le talent d'écrivain d'un littérateur doué d'une brillante imagination ait conduit quelques hautes personnalités du monde scientifique à voir autre chose que ce qui existe. Il est vrai que, sans des plumes comme celle de M Dubois, « notre beau Niger » serait moins connu et moins aimé, en sorte qu'il y a, en quelque sorte, compensation.

M. Delafosse.

SOMMAIRES DES REVUES

ANTHROPOS, t. VI, fasc, 3-4, mai-août 1911.
Fr. Wolff, *Totemismus, soziale Gliederung und Rechtopflege.*
E. Rougier, *Danses et jeux aux Fijis.*
W. Thalbitzer, *Eskimo-Musik und Diehtkunst in Grönland.*
H. van Thiel, *Businza (Ost-Afrika) unter der Dynastie der Bahinda.*
H. ten Kate, *On paintings of North American Indians.*
H. Nekes, *Die Bedeutung des musikal Tones in Sprachen Afrikas.*
Sprater, *Das Problem einer internationalen Lautschrift.*
E. van Obbergen, *Deux illustrés pagodes impériales de Jehal (Mongolie).*
F.-J. Jetté, *On the superstitions of the Ten'a Indians (North America).*
F. Bugeau. *La circoncision au Kikuyu (British East Africa).*
M. Bittner, *Die beiden heil. Bücher der Jeziden.*
Analecta, Miscellanea, Bibliographie, etc.

REVUE ANTHROPOLOGIQUE, t. XXI, fasc. 1, janvier 1911.
J. Vinson, *La grammaire.*
A. Schenk, *L'abri sous-roche du vallon des Vaux (canton de Vaud, Suisse).*
H. Breuil, *Etudes de morphologie paléolithique. L'industrie de la grotte de Chatelperron (Allier) et d'autres gisements similaires.*
— Fasc, 2, février.
R. Anthony, *A propos de l'enseignement de l'anatomie à l'Ecole d'anthropologie.*
G. Papillault, *Galton et la bio-sociologie.*
H. Breuil, *Etudes de morphologie paléolithique* (suite).
— Fasc. 3, mars.
A. de Mortillet. *Survivance usuelle de la pierre.*
G. Hervé, *Un cas de bipartition complète du basioccipital.*
E. Pittard, *L'indice nasal et le développement du nez en fonction de la taille chez 1266 tziganes des deux sexes.*
— Fasc. 5, mai.
A. Rivaud, *Recherches sur l'anthropologie grecque.*
P.-A. Conil, *Contribution à l'étude du passage du moustérien à l'aurignacien en Gironde. Station de la Verrière.*
J. Vinson, *Le premier pasteur protestant hindou.*
P.-G. Mahondeau,, *Une légende anthropologique.*
Livres et Revues, Notes et Matériaux, Nécrologie.

REVUE DE L'ÉCOLE D'ANTHROPOGIE, t. XX, fasc. 11, novembre 1910.
F. Mascaraux, *La grotte Saint-Michel d'Arudy (Basses-Pyrénées), fouilles dans une station magdalénienne.*
G.-P. Mahondeau, *Notes complémentaires sur les deux grands bovidés pléistocènes, l'Aurochs et le Bison.*
— Fasc. 12, décembre.
L. Manouvrier, *Le classement universitaire de l'anthropologie* (suite).
H. Weisgerber, *Les Indiens du Yosemite (Californie).*
Notes et matériaux.

ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE, t. XLIII, fasc. 1, (1911).
J. Dahse, *Ein Zweites Goldland Salomos. Vorstudien zur Geschichte Westafrikas.*
C. Seyffert, *Die Ausrüstung eines Elefantenjagers der Baia nebst einigen Bemerkungen über die Elefantenjagd in Kamerun.*
S. Weissenberg, *Die syrischen Juden anthropologisch betrachtet.*
W. Pastor, *Stonehenge.*
Sitzungsberichten, Mittheilungen, Comptes-rendus, etc.

BAESSLER-ARCHIV. t. I, fasc. 1. 1910.
M. Schmidt, *Ueber altpersanische Gewebe mit szenenhaften Darstellungen.*
— Fasc. 2, 1911.
O. Dempwolff, *Sagen und Märchen aus Bilibili.*
F.-V. Luschan, *Zur Ethnographie des Kaiserin-Augusta-Flusses.*
Museumnotizen.
— Fasc. 3, 1911.
H. Stönner, *Ein brahmanisches Weltsystem.*
W. Crahmer, *Ueber beilartige Waffen im indischen Kulturgebiet.*
W. Planert, *Religiöse Bettler in Südindien.*
— Fasc. 4-5, 1911.
A. Eichhorn, *Beiträge zur Kenntnis der Wasehambaa I.*
C. Spiess, *Zum Kultus und Zauberglauben der Evheer (Togo).*
— Supplément 1.
A.-V. Le Coq, *Sprichwörter und Lieder aus der Gegend von Turfan. Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste.*

ARCHIVIO PER L'ANTROPOLOGIA E LA ETNOLOGIA, t. XL, fasc. 3-4. 1910.
V. Giuffrida-Ruggeri, *La quistione dei pigmei*

e le variazioni morfologiche dei gruppi etnici.
G. Bellucci, *La placenta nelle tradizioni italiane e nell' etnografia.*
R. Biasutti, *Alcune osservazioni sulla distribuzione geografica dell' indice cefalico e dei principali tipi craniometrici.*
D. del Campana, *Intorno ai Sadhus dell India inglese, monaci mendicanti.*
G.-L. Sera, *Sul significato della platicefalia con speciale considerazione della razza di Neanderthal* (suite).
F. Frassetto, *Relazione intorno all' « Atlante antropologico dell' Italia ».*
Notices et Comptes-rendus.

Rivista Italiana di Sociologia, t. XV fasc. 2, mars-avril 1911.
B. Brugi, *Realtà sociale e metafisica politica.*
G. Mazzarella, *Le forme di aggregazione sociale nell' India.*
A. de Pietri-Tonelli, *Le onde economiche.*
E. Bodrero, *La geniali à latina ed il pensiero di Giovanni Vailati.*
Analyses et Comptes-rendus.

The American Journal of Sociology, t. XVI, fasc. 3, novembre 1910.
L.-L. Bernard, *The transition of an objective standard of social control.*
G. Simmel, *How is society possible?*
L. Wallis, *Biblical Sociology*, V.
Comptes-rendus.

Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap, t. LV, fasc. 1. 1911.
P. Schugt. *Reis naar de landschappen Napoe, Besoa en Bada.*

Bulletin de la Société de Géographie Commerciale de Paris, t. XXXIII, fasc. 1, janvier 1911.
Le Régime douanier colonial : Questionnaire du Ministère des Colonies. Réponse au questionnaire ; rapporteur-général M. R. Muller. Rapports particuliers : a. Afrique occidentale, b. Afrique équatoriale française, c. Madagascar, d. Les Antilles et la Guyane, e. Indochine.
— Fasc. 2, février.
G. Regelsperger, *Mouvement géographique.*
F. Vin, *Lettre de Changhai.*
— Fasc. 3, mars.
Paul Descombes, *La lutte contre les inondations par le reboisement.*
— Fasc. 4, avril.
G. Regelsperger, *Mouvement géographique.*
— Fasc. 5, mai
Capitaine Nancy, *Tribus des Medakra et des Oulad-Ali.*

Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie, t. XXXIV, fasc. 6, nov.-déc. 1910.
G. Vervloet, *Aux sources du Nil* (suite et fin).
E. Viaene et F. Bernard, *L'art de guérir chez les peuplades congolaises* I.
Chronique géographique.
Revues et livres.

The Geographical Journal, t. XXXVII, fasc. 4, avril 1911.
P. W. Fawcett, *Further explorations in Bolivia.*
W. T. Grenfell, *Labrador.*
— Fasc. 5, mai.
H. A. Lorentz, *An Expedition to the Snow Mountains of New Guinea.*
Reviews etc.

The Scottish Geographical Magazine, t. XXVII, fasc. 1, janvier 1911.
The geography and natural resources of Bolivia.
— Fasc. 2. février.
Mrs. Vassal, *A visit to le Philippines. Overland to India.*
A. L. Cross, *A visit to Lapland.*
— Fasc. 3, mars.
J B. Charcot, *The second French Antarctic expedition.*
— Fasc. 4, avril.
R. N. Rudmose Brown, *British work in Spitsbergen : some historical notes.*
— Fasc. 5, mai.
R. W. Kumm, *From Hausaland to Egypt.*
H. G. Lyons, *The valley of the Nile.*
The highways and homes of Japan.
Notes, New Books, etc.

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, t. XXI, fasc. 2, 1911.
R. Andree, *Katholische Meberlebsel beim evangelischen Volke.*
R. Laewe, *Weiteres ueber Rübezahl im heutigen Volksglauben* (Fin).
Th. Zachariae, *Etwas vom Messen der Kranken. Der rohe Faden.*
J. Bolte, *Neuere Märchenliteratur.*
A. Brückner, *Neuere Arbeiten zur slawischen Volkskunde.*
Mitteilungen, Bücheranzeigen, etc.

Archives suisses des Traditions Populaires, t. XV, fasc. 1-2, 1911.
H. Zahler, *Volksglaube und Sagen aus dem Emmenthal.*
A. Rossat, *Les fôles. Contes fantastiques patois recueillis dans le Jura bernois.*
G. Kessler, *Die Sittenmandate im Wiler Stadtarchiv.*
J. Müller, *Sagen aus Uri.*
F. Burckhardt, *Handwerksbräuche der Loh- und Rotgerber.*
A. Dessling, *Aus dem Arzneibuch des Landammans M. Schorno.*
Mélanges, Comptes-rendus, Bibliographie.

Revue des Traditions populaires, t. XXVI, fasc. 2, février-avril 1911.
Marie Bonnet, *Traditions orales des vallées vaudoises* (suite).
J. Nippgen, *Les Esprits dans le folklore finlandais*, I.
F. Perot, *Légendes et superstitions préhistoriques* (suite).
Collectanea par P. Sébillot, R. Basset, A. Haron, J. Frison, L. Mazeret, etc.

Hessische Blætter für Volkskunde, t. X, fasc. I, 1911.

O. Schulte, *Das Kindergebet in Hessen.*
W. Hoffmann, *Beiträge zur Volkskunde Rheinhessens : 1 Der Wein, 2 Die Jahreszeiten, 3 Hausbau und Grunderwerb, 4 Sagen.*
Mitteilungen. Büchersehau.

The Journal of American Folklore, t. XXIII, fasc. 90, octobre-décembre 1910.
A. M. Espinosa, *New Mexican Spanish folklore.*
Mary W. Finley Speers, *Negro songs and folk-lore.*
Ph. Barry, *The origin of folk-melodies.*
E. Sapir, *Song recitative in Paiute mythology.*
A. C. Parker, *Iroquois sun myths.*
Reviews, etc.

Analecta Bollandiana, t. XXX, fasc. 2 3, 1911.
A. Poncelet. *Catalogue codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Neapolitanarum.*
C. Van de Vorst, *Saint Phocas.*
P. Peeters, *Une invention des SS. Valère, Vincent et Eulalie dans le Péloponèse.*
F. van Ortroy, *Les Sermones Dominicales de S. Antoine de Padoue.*
H. Delehaye, *L'aqueduc de S. Socrate à Zénonopolis.*
Bulletin des publications hagiographiques.

Revue de l'histoire des religions, t. LXIII, fasc. 2, mars-avril 1911.
J. Lévy, *Sarapis* (suite).
P. Monceaux, *L'Église donatiste après saint Augustin.*
L. Massignon, *Al Hallâj.*
F. Cumont et A. H. Gardiner, *A propos de l'aigle funéraire des Syriens.*
Revue des Livres. Chronique.

Revue Archéologique, 4e série, t. XVII, mars-avril 1911.
A. J. Reinach, *Divinités gauloises au serpent.*
Ch. Picard, *L'Héraclès Epitrapezios de Lysippe.*
M. Jastrow Jr, *The « bearded » Venus.*
Nouvelles Archéologiques. Bibliographie. Divers.

Journal Asiatique, t. XVI, fasc. 1, juillet-août 1910.
E. Amélineau, *Étude sur le chapitre XVII du Livre des Morts de l'Ancienne Égypte* (Fin).
F. Martin, *Le juste souffrant babylonien.*
M. van Berchem, *Sur la route des villes saintes.*
— fasc. 2, septembre-octobre 1910.
F. Nau, *Notes d'astronomie syrienne.*
Comm. d'Ollone, *Stèle de Sa Lien. Constitution des grands fiefs lolos.*
R. Weill, *Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire.*
M. Schwab, *Une amalette arabe.*
— fasc. 3, nov.-déc. 1910
S. Lévi, *Textes sanscrits de Touenhouang.*
A. Meillet, *Remarques sur le texte de l'historien arménien Agathange.*
J. A. Decourdemanche, *Note sur les poids médicaux arabes.*
M Schwab, *Un médaillon italo-hébreu.*
R. Weill, *Les Hyksôs*, etc. (suite).
— t. XVII, fasc. 1, janvier 1911.
R. Weill, *Les Hyksôs*, etc. (fin).
A. Foucher, *Les débuts de l'art bouddhique.*
R Gauthiot. *L'alphabet sogdien.*
E. F. Gautier, *Le calendrier malgache.*
S. Lévi, *Vynthena 256.*
Mélanges, Comptes-rendus, Chroniques, etc.

Orientalisches-Archiv, t. I, fasc. 1, octobre 1910.
C. Gurlitt, *Die Bauten Adrianopels* I.
J. Strzygowski, *Kara-Amid.*
P. W. Schulz, *Die islamische Malerei.*
H. Grothe, *Die Bevolkerungselemente Persiens.*
H. Haas, *Ein wenig bekannter buddhistischer Autor des alten Chinas und sein Werk.*
J. Kurth, *Sharaku-Probleme. Ein Kapittel zur Geschichte des japanischen Farbholzschnittes.*
— fasc. 2, janvier 1911.
C. Gurlitt (suite).
E. Fischer, *Sind die Rumänen ein Balkanvolk?*
Osthano, *Spanische Fliesenkeramik.*
P. W. Schulz (suite).
T. J. Arne, *Monumentale Menschendarstellungen in der mohammedanischen Kunst.*
J. Ph. Vogel. *Der Brahmanische Opferpfosten von Isâpur.*
M. v. Brandt, *Der chinesische Fächer.*
O. Münsterberg, *Leonardo da Vinci und die chinesische Landschaftsmalerei.*
Die Ausstellungen orientalischer Kunst.
Mitteilungen. Literatur, etc.

Revue du Monde Musulman, t. XIII, fasc. 2, février 1910.
Michaux-Bellaire, *La guelsa et le gza.*
Notes et Documents (*Enquêtes sur les Vackoufs du Turkestan*, etc.) La presse musulmane. Livres et Revues
— fasc. 3, mars.
A. Cabaton, *Abdullah Bin Abdul Kadir, Munshi.*
Notes et Documents. Livres et Revues
— fasc 4, avril.
Ismaël Hamet, *La Civilisation arabe en Afrique centrale.*
Notes et Documents (A Cabaton, *Pays Malais*, etc.).
Presse musulmane. Livres et Revues.

L'Afrique Française, t. XXI, fasc. 1, janvier 1911.
Colonel Largeau, *Les Dinkas.*
Lieutenant Lucien, *Ouadaï Aouali.*
E. de Felcourt, *Dans le sud de l'Abyssinie.*
Lieutenant Mugnier-Pollet, *De l'Adrar à la baie du Lévrier.*
— fasc. 2, février.
H. Froidevaux, *L'œuvre de la mission hydrographique du Maroc.*
R. Cuvillier-Fleury, *Le bassin de l'Ombella*

P. Vuillot, *Au Bramaya (Guinée française).*
— fasc. 3, mars.
H. Hubert, *Populations géophages de l'Afrique occidentale.*
René Caillié, *Le Tafilelt.*
— fasc. 4, avril.
M. Delafosse, *Les confréries musulmanes et le maraboutisme dans les pays du Sénégal et du Niger.*
Dr. Epaulard, *A propos de la géographie en Afrique.*
Bibliographie. Cartes. Divers.

L'Imprimeur-Gérant : Ulysse Rouchon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

LE CONTE DES SŒURS JALOUSES

Par M. G. Huet (Paris).

(Deuxième article [1])

Dans un premier article, j'ai examiné ce qu'on peut appeler la *version commune* et la *version slave* du conte de la Mère calomniée par ses sœurs jalouses ; dans cet article, je me propose de considérer ce qu'on peut appeler *la version avec métamorphose en plantes*, puis des versions spéciales, qu'on a trouvées dans l'Inde et en Indonésie. Je terminerai par quelques conjectures sur la forme primitive et l'origine du conte.

Nous avons déjà rencontré, en examinant diverses formes de la *version slave*, des contes où les enfants de la mère calomniée n'étaient pas seulement séparés de leur mère, mais métamorphosés ; mais cette métamorphose, dans ce groupe de récits est toujours *animale* (loups, pigeons, cygnes). Le trait distinctif des contes que nous allons examiner est que les enfants (généralement au nombre de deux) subissent une série de métamorphoses ; ces métamorphoses peuvent être en forme animale, mais la forme initiale et caractéristique de la série est toujours la métamorphose *végétale*. Un bon exemple d'un conte de ce genre se trouve chez les Roumains de la Transylvanie (traduit dans la revue *Das Ausland*, année 1858, p. 118). Une jeune fille se vante qu'elle mettra au monde deux enfants avec les cheveux en or. Le fils de l'empereur l'épouse, puis part pour la guerre, laissant sa femme enceinte. Elle met au monde les deux fils promis. Une Tsigane enlève les deux enfants et les enterre sous du fumier ; elle leur substitue deux chiens, qu'elle suspend aux seins de la jeune mère. L'empereur, revenu de la guerre, fait emmurer l'impératrice et fait de la Tsigane sa femme. — Sur le fumier poussent deux petits pins en or. Sur le désir exprimé par la Tsigane, on les abat et on en fait deux lits, qui servent à l'empereur et à sa femme. Mais une nuit, pendant que l'empereur dort, la Tsigane entend qu'un lit dit à l'autre : « Est-ce que le fardeau te pèse? » — et que l'autre répond : « Non, sur moi est couché notre père ». — « Moi, je ne le supporte plus : sur moi repose la Tsigane ». Celle-ci obtient qu'on brûle les lits, en recommandant expressément de ne laisser sauter aucune étincelle hors du four. Une étincelle s'échappe néanmoins et se transforme en deux boucs avec la toison en or. La Tsigane les fait tuer ; on jette les entrailles dans un ruisseau. Il en sort deux enfants, avec les cheveux en or, qui se sauvent tout nus dans une île. Ils sont si beaux, que le Soleil s'arrête dans le ciel pour les regarder et se couche plus tard que d'habitude. La Mère de Dieu l'interroge sur la cause de ce retard : le Soleil, lui parle des deux enfants ; la Mère de Dieu lui donne des chemises pour les vêtir. Une fois vêtus, ils se présentent devant l'Empereur, et lui révèlent leur histoire sous forme de conte [2].

1. Voir, pour le premier article, *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, année 1910, p. 210-218.

2. Conte presque identique des Allemands de Transylvanie, résumé d'après Haltrich par Mannhardt, *Zeitschr. für deutsche Mythologie*, IV (1859), p. 251-252. Voir aussi Schott, *Walachische Märchen*, n° 8.

Une variante curieuse est fournie par un conte serbe (*Archiv für slavische Philologie*, V, 61), qui offre ceci de particulier que deux formes de notre conte, une forme spéciale de la « version commune » et la « version avec métamorphose », s'y trouvent combinées. Une jeune fille se vante de mettre au monde un garçon et une fille, tous les deux avec les cheveux en or et les dents en argent. L'Empereur l'épouse. Partant pour la guerre, il confie sa femme à une cuisinière. La mère met au monde les deux enfants promis ; mais la cuisinière les enterre dans le jardin et leur substitue deux petits chiens. L'Empereur, mis au courant, ordonne de placer sa femme, emmurée, dans un carrefour, de manière que les passants puissent lui cracher dans les yeux ; il épouse la fille de la cuisinière. Au même moment, poussent sur la tombe des enfants deux peupliers, l'un en or, l'autre en argent. L'Empereur les admire et ne permet à personne d'en approcher. Deux béliers, que l'empereur affectionne spécialement, mangent quelques feuilles des arbres, de sorte que leur toison devient toute en or. L'Empereur fait faire avec le bois des arbres deux lits [1]. Une nuit les deux lits causent, l'un disant qu'il se trouve bien, l'autre au contraire se plaignant que le poids de la femme coupable, qui avait ordonné qu'on fît disparaître les enfants, fût si lourd. L'Impératrice entend cette conversation, fait la malade et exige qu'on brûle les deux lits et qu'on l'enferme pour la guérir, avec la fumée de la toison d'or [des béliers, jetée dans le feu?] [2]. Au moment où le feu s'enflamme, deux étincelles tombent sur les deux béliers [auxquels on avait enlevé leur toison] : leur toison d'or repousse, en même temps que leurs dents et leurs cornes deviennent argentées. Une servante raconte cela à l'Impératrice qui feint d'être encore plus malade : elle veut absolument, dit-elle, manger la chair des deux béliers : on les sacrifie. Mais, au moment où l'on lave les entrailles dans la rivière, deux morceaux s'en détachent ; deux enfants en sortent, un garçon et une fille, en tout point semblables aux enfants qui avaient été tués. Un pêcheur les recueille et les apporte à sa femme, qui les élève. Devenus grands, ils parcourent le monde. L'Impératrice entend parler d'eux et fait en sorte que la sœur excite le frère à aller chercher des aventures dangereuses...

Pour la suite de ce conte, voir notre premier article, pp. 212-213.

Extrêmement intéressante est une variante recueillie dans la Russie Blanche, gouvernement de Grodno (Afanasief, vol. II, n° 159 *e*) : Une jeune fille se vante de donner le jour à deux fils merveilleux ; un fils de roi l'épouse. Elle devient enceinte ; en l'absence du mari, une substitution de lettres [3] est opérée par une sœur jalouse ; les deux enfants merveilleux sont enlevés et enterrés ; le roi, à son retour, répudie sa femme et épouse la sœur. A la place où les enfants ont été enterrés poussent deux érables, l'un en or, l'autre en argent. La nouvelle reine fait abattre les arbres pour en faire un lit ; puis elle fait brûler le lit et jeter les cendres. Une brebis lèche cette cendre et met aux monde deux agneaux, qui ont les signes merveilleux des enfants. La reine les fait tuer à leur tour ; les entrailles sont jetées dans la rue. La première reine, répudiée, passe, les ramasse, les fait cuire, les mange, puis donne de nouveau le jour à deux enfants surnaturels. Sous forme de conte, ces enfants racontent au roi leur histoire ; le roi reprend sa première femme et fait mettre à mort la mauvaise sœur.

Depuis longtemps on a fait remarquer les analogies frappantes que présentent

1. On ne dit pas que cela se fit sur la demande de l'Impératrice. Toute cette partie du conte est évidemment altérée.

2. Ceci est de nouveau confus.

3. Trait emprunté, comme dans de certains contes de la « version slave », au conte de la *Fille à la main coupée*.

ces versions avec le conte égyptien des *Deux Frères* [1]. Ces analogies sont trop grandes pour être fortuites. Certes, il serait absurde de vouloir rattacher historiquement au conte des *Deux Frères* tous les contes si nombreux, qui se trouvent chez les peuples les plus divers, où il est question de métamorphose : bien souvent nous sommes en présence d'un fond identique de croyances animistes, se manifestant par des récits qui présentent une analogie purement extérieure. Mais dans les contes que nous venons d'analyser, la suite des métamorphoses des enfants présente, avec celles que subit Bitiou dans le récit égyptien, des analogies tellement surprenantes [2], qu'on est obligé d'admettre — comme le fait du reste M. Cosquin — un rapport historique. Ce rapport est d'autant plus vraisemblable que d'autres récits populaires, recueillis au siècle dernier, dans différents pays [3], présentent avec le conte égyptien des analogies encore plus grandes que les contes qui nous intéressent. Il faut donc admettre qu'un narrateur aura emprunté à un conte du type des *Deux Frères* la série des métamorphoses; seulement, comme héros du récit, il a substitué à un homme fait, victime de la haine d'une femme infidèle, deux enfants qu'on veut faire périr. Particulièrement intéressant est le conte de la Russie Blanche où les enfants sont enfantés deux fois, ainsi que Bitiou dans le récit égyptien (il est vrai que, dans le récit égyptien, c'est la persécutrice qui enfante Bitiou une seconde fois, ce qui n'est pas le cas dans le conte russe). En somme, dans les formes du conte que nous venons d'analyser, le cadre des *Sœurs Jalouses* a été conservé, mais on y a inséré le thème des Métamorphoses successives, de même que dans les contes de la « version slave » on a inséré des éléments empruntés au conte du *Jeune Homme Stupide*.

Nous avons tenu à bien fixer ce point, après examen des formes les plus simples de cette version, avant de considérer des formes plus compliquées, mêlées d'autres éléments adventices, qu'on a trouvées en Asie Centrale et notamment au Tibet. Il existe, sous le titre d'*Incarnation d'Arya Palo sous la forme du prince Erdeni Kharalik,* une légende religieuse tibétaine [4] dont le début est une transformation singulière, mais cependant reconnaissable, de notre conte (« version de la métamorphose »).

La princesse Samantabhadri, fille du roi Tegous Tsoktou, a pour servantes deux esclaves, qui sont envieuses de son bonheur. Elles lui persuadent d'aller jouer au bord d'une rivière; elle prend avec elle un bassin en or qui lui appartient, les servantes leurs bassins de cuivre. Sur leur conseil, la princesse jette son bassin à l'eau, avec ceux des servantes, « pour en éprouver la valeur ou la non-valeur ». Le bassin en or s'enfonce dans l'eau, tandis que les bassins en cuivre plus légers, surnagent. Les servantes soutiennent que, après ce qui vient d'arriver, la princesse

1. W. Mannhardt signala ces analogies, dès l'apparition de la traduction du conte égyptien par Emm. de Rougé, dans l'article cité de la *Zeitschrift für deutsche Mythologie*, IV (1859). Ces rapprochements furent complétés par M. Cosquin, *Contes popul. de Lorraine*, I, LXIII et suiv.

2. On sait que la suite des métamorphoses de Bitiou (Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 3e édition, p. 15-20) est la suivante : bœuf Apis, tué sur la demande de la reine — deux gouttes du sang d'Apis deviennent deux arbres *perséa* qui parlent — la reine les fait abattre pour en faire faire des planches — un des copeaux entre dans la bouche de la reine : elle enfante Bitiou.

3. Voir particulièrement Luzel, *Contes popul. de la Basse Bretagne*, I, 273, publié postérieurement au travail de M. Cosquin. Dans ce conte, ainsi que dans le chant épique russe cité par M. Cosquin, I, p. LXI, il s'agit d'une femme infidèle qui veut faire périr son mari, lequel revient toujours sous des formes différentes : c'est le thème même du conte égyptien.

4. Ce récit a été traduit en allemand, d'après une version mongole, par I. J. Schmidt, à la suite de son édition de Ssanang Ssetsen Chungtaidschi, *Geschichte der Ost-Mongolen* (Pétersbourg, 1829), p. 425-435. M. Potanine (*Etnografitcheskoé Obozrénie*, VIII (1891), I, p. 141 signala le premier le rapport de ce récit avec le conte des *Sœurs Jalouses*.

ne peut plus revenir à la cour. Celle-ci ordonne cependant que l'une d'elles ira voir le roi son père, pour lui dire ce qui est arrivé. Le roi dit qu'il pardonne à sa fille; mais l'esclave, traîtresse, rapporte à Samantabhadri une réponse toute contraire, d'après laquelle le roi est impitoyable, à cause de la perte du bassin. La Princesse se met sous la protection des Trois Joyaux [1], puis elle part, assise, avec ses compagnes, sur un cheval que la servante menteuse avait amené exprès.

Au bout de huit jours elles arrivent près de la résidence du roi Amougholang Yabouktchi et rencontrent le roi, qui se promène hors de la ville. Les deux servantes se présentent au roi comme des princesses et disent qu'elles désirent épouser un prince. Le Roi leur dit qui il est et ajoute qu'il est célibataire, puis il leur demande ce qu'elles savent faire. La première dit qu'avec une poignée de chiffons elle sait faire des vêtements pour cent hommes; la seconde, qu'avec une poignée de riz elle peut préparer un repas capable de rassasier cent hommes. La princesse, interrogée à son tour, donne une réponse modeste et évasive. Pressée par le Roi, elle dit que les Trois Joyaux sont ses protecteurs et que, par la vertu des Trois Joyaux, elle enfantera un fils avec la poitrine en or, les reins de nacre, les jambes de la couleur du joyau *ougyou*. Le roi, ravi, la conduit dans le palais et l'élève au rang de reine; les deux autres femmes seront ses servantes.

Le Grand Miséricordieux Arya Palo [2], voyant du haut du mont Potala la foi inébranlable de la Princesse, entre dans son corps. Au bout de neuf mois, la jeune reine met au monde un garçon qui a l'extérieur qu'elle avait prédit; mais les deux esclaves qui la soignent, toujours jalouses, lui versent un stupéfiant, lui enlèvent son fils, qu'elles enterrent sous le seuil [du palais] et mettent à la place le placenta; elles font croire au roi que la reine n'a mis au monde que ce placenta. Le roi fait chercher l'enfant; ne le trouvant pas, et la reine ne pouvant donner des explications satisfaisantes, il la répudie et épouse les deux esclaves.

Mais, depuis ce jour, toutes les fois que le roi franchit le seuil [du palais], on le tire par le bout de son habit : c'est le jeune prince enterré là qui se manifeste. Le roi trouve cela étrange et manifeste son étonnement; les deux reines prennent l'enfant et le cachent dans un trou dans le mur du palais, au-dessus de la porte. Toutes les fois que le roi entre ou sort, quelque chose lui tire les cheveux : les reines s'empressent de cacher l'enfant sous le trône royal. Mais là aussi se passent des choses étranges; elles cachent l'enfant dans l'écurie du palais, sous la mangeoire des chevaux : les chevaux ne veulent plus s'approcher de la mangeoire. Le roi voulant examiner les choses en personne, les deux reines enterrent l'enfant dans le parc. A l'endroit même où l'enfant avait été enterré, on voit sortir de terre une plante merveilleuse, de trois couleurs. On parle au roi de la plante, mais avant qu'il eût eu le temps de l'examiner, elle avait été mangée par des moutons.

Le roi, désappointé, fait chercher la plante dans tout le jardin. Croyant à un rapport entre ces faits étranges et la naissance d'un fils merveilleux qui lui avait été promis, il interroge la reine répudiée, qui persiste à affirmer qu'elle a mis au monde le fils miraculeux dont elle avait parlé. Peu de temps après, une brebis met au monde un agneau merveilleux. Comme le berger se demande s'il doit garder l'agneau pour lui ou le donner au Roi, l'agneau lui ordonne de ne rien faire et de revenir le lendemain. Le lendemain, il dit au berger de se coucher les yeux fermés : on construira un palais, mais le berger ne doit pas voir les ouvriers [3], sous peine de mourir peut-être. Le berger se couche, entend des bruits, mais ne

1. Bouddha, Loi (ou Dogme) et Congrégation.
2. Nom fréquemment donné au Tibet à Avalokiteeçvara, divinité du Bouddhisme septentrional.
3. Évidemment surnaturels.

bouge pas. Après quelque temps, l'agneau l'appelle : il voit un palais magnifique, entouré d'un parc splendide. L'agneau explique au berger étonné la doctrine bouddhique de la non-réalité du monde sensible, puis se transforme en un jeune mendiant, qui se rend à la ville et frappe à la porte du palais. Le roi ouvre lui-même la porte et demande à l'enfant qui il est. L'enfant raconte l'histoire de sa mère ; les reines manifestent leur colère, l'enfant disparaît.

Revenu chez le pâtre, l'enfant lui ordonne d'aller trouver le roi et de l'inviter pour assister avec les reines et sa suite à une fête qui sera donnée dans le palais qui s'est élevé près de la capitale. Le roi accepte l'invitation; l'enfant merveilleux, se présentant comme prince, lui adresse la parole, explique ce qui vient d'arriver par l'influence mauvaise des *chimnous* (démons), lui parle de sa mère, Samantabhadri, montre qu'il possède les signes merveilleux promis et dit son nom : Erdeni Kharalik. L'incarnation du Bodhisatva fait mourir les deux mauvaises reines, pour empêcher que, par de nouveaux péchés, elles ne deviennent la proie de l'Enfer; sur quoi le roi se réconcilie avec la reine Samantabhadri. — Le reste des aventures d'Erdeni Kharalik appartient à la mythologie fantastique du Bouddhisme tibétain.

Nous avons analysé ce récit avec quelque détail, d'abord parce qu'il est curieux en lui-même, comme adaptation bouddhique d'un conte du type de la métamorphose, ensuite parce qu'il est, avec le *Chevalier au Cygne*, le seul remaniement littéraire d'un conte de notre cycle [1].

M. Potanine, qui eut le mérite de signaler le premier les rapports du récit tibétain avec les contes de notre cycle, analyse une autre conte étroitement apparenté, qu'il a recueilli lui-même, à Amdo (Nord-Est du Tibet) de la bouche d'un vieux Tangoute, originaire des environs de Lan-tcheou, capitale de la province chinoise de Kan-sou (*Ethnogr. Obozr.*, VIII (1891), p. 144). La première moitié de ce récit correspond exactement à la légende tibétaine, sauf qu'il y est question de deux princesses, nommées Ngoulyg-goun et Kserlyg-goun, et d'une mauvaise servante seulement, nommée Eg tamou-ntso : on y retrouve la perte du bassin (ou seau) en or, la perfidie de la servante, enfin la fuite ; on y ajoute le détail que la servante oblige les princesses à changer de costume avec elle. Dès que les princesses, assises avec la servante (qui s'est mise en tête) sur un seul et même cheval, ont rencontré le fils du roi, la servante Eg-tamou-ntso fait tout ce qu'elle peut pour détourner l'attention du prince des deux princesses, surtout de l'aînée, en faveur d'elle-même ; le prince n'en charge pas moins l'aînée, Kserlyg, de préparer son repas [2]. On arrive à la tente du roi, père du prince ; près de cette tente est un lac ; Eg-tamou-ntso noie Kserlyg dans le lac ; quant à la cadette, Ngoulyg, elle la charge de mener paître les moutons. Chaque jour, Ngoulyg va avec son troupeau près du lac et y chante une chanson : la sœur noyée sort de l'eau et donne à sa sœur de la nourriture. Eg-tamou-ntso ayant découvert ce manège, se rend au lac, fait paraître Kserlyg en chantant une chanson, et lui donne un coup sur la tête, de sorte qu'elle ne revient plus à l'appel de sa sœur. Celle-ci met au monde un enfant moitié en or, moitié en argent [3]. Eg-tamou-ntso essaye d'abord de faire pié-

1. Cette version ne remonte probablement pas bien haut. D'après les connaisseurs de la littérature tibétaine, ces légendes dévotes sont, en général, peu anciennes. En outre, dans notre légende, on trouve mentionné Dchou Adicha, réformateur du Bouddhisme tibétain au XIe siècle (p. 424), qui y figure comme un personnage déjà tout à fait légendaire. Le conte est donc bien postérieur au XIe siècle.

2. Ceci équivaut, semble-t-il, à des fiançailles. La scène des vantardises et des promesses des trois femmes manque : lacune évidente.

3. Il faut admettre que celle-ci avait aussi épousé le prince ; cependant cela n'est pas dit.

tiner le nouveau-né par des animaux, moutons, chevaux, vaches ; puis, ceux-ci refusant, elle fait creuser un trou devant le parc aux moutons et y fait mettre l'enfant, après l'avoir fait recouvrir avec du fumier ; elle ordonne [en outre] de placer un chien près de la mère de l'enfant et de dire au roi que Ngoulyg avait donné le jour à un chien. Sur la tombe de l'enfant enterré s'éleva une fleur ; une brebis mangea la fleur et mit au monde un agneau tacheté. Celui-ci remplace Ngoulyg comme conducteur du troupeau. Après quelque temps, l'agneau donne à Ngoulyg le conseil d'aller trouver Eg-tamou-ntso et d'obtenir d'elle qu'on tue l'agneau, comme coupable de conduire le troupeau d'une façon absurde ; après la mort de l'agneau, Ngoulyg devra réunir tous ses os et les déposer dans une grotte. Les choses se passent ainsi. Après un intervalle de sept jours, au lieu des os on voit dans la grotte un lama enfant [1]. Ngoulyg veut le prendre, mais il se disloque, et il n'en reste de nouveau que les os. Au bout de sept jours, un nouveau lama, plus avancé en âge, paraît. Ngoulyg veut s'en saisir, mais il disparaît et il n'en reste de nouveau que les os. Après un troisième intervalle de sept jours, Ngoulyg découvre dans la grotte un lama dans la force de l'âge. Cette fois, [à l'approche de Ngoulyg] il reste en vie et dit : « Mère, va trouver le roi et dis-lui qu'un lama est né dans la grotte ».

Sur l'invitation de Ngoulyg, le roi se rendit à la grotte, accompagné de la reine Eg-tamou-ntso. Le roi et la reine se placent aux côtés du lama, Ngoulyg près de la porte. Le lama invite cette dernière à prendre place près de lui, malgré les protestations de la reine. Le lama tend à Ngoulyg sa main ouverte et lui demande de cracher dedans. Il goûte de cette salive et déclare qu'elle lui semble d'un goût excellent, comme le lait de sa mère. La reine lui offrant sa salive à elle, disant qu'elle a encore meilleur goût, le lama refuse. Il lance ensuite une assiette en l'air et lui demande : « Lorsqu'on se rendit à la cour du roi, qui jeta Kserlyg dans le lac ? » — Le plat répond : « Eg-tamou-ntso ». — L'assiette raconte ainsi, répondant à des questions du lama, toute l'histoire des ruses et des crimes d'Eg-tamou-ntso ; la vérité s'étant ainsi manifestée, le roi fait tirer Eg-tamou-ntso en pièces par des chevaux.

Il est évident que ce récit est étroitement apparenté au récit tibétain et il est également évident qu'il a été altéré par l'introduction d'un élément étranger, à savoir, le thème si répandu de la femme de condition inférieure qui se substitue à la fiancée (ou à la jeune femme) véritable, puis la fait disparaître, jusqu'au jour où l'usurpatrice est démasquée et la femme véritable rétablie dans sa place légitime. Le trait spécial du changement de costume se retrouve dans certaines versions de la *Fiancée substituée* [2]. Un examen détaillé de cette question nous entraînerait trop loin, d'autant plus qu'il semble y avoir, dans le récit du Tangoute, encore une autre contamination : celle avec l'histoire de la personne assassinée qui, d'une façon surnaturelle, fait connaître son malheureux sort à un frère ou à une sœur [3]. Le récit tangoute, tout défiguré qu'il est par l'introduction d'éléments étrangers et comme parasitaires, est pourtant sur un point important, plus près des autres contes de la « version de la métamorphose » que ne l'est la légende

1. Le narrateur ajoutait : « c'était un grand, grand lama ».

2. C'est probablement sous l'influence du récit tangoute que M. Potanine, folkloriste savant, mais insuffisamment méthodique, a fait une confusion inextricable des deux thèmes distincts de la *Fiancée substituée* et des *Sœurs jalouses*, en y mêlant d'autres thèmes encore, dans le premier chapitre de son livre sur les *Motifs orientaux dans l'épopée européenne du moyen âge* (*Vostotchnye Motivy*, etc., Moscou, 1899, in-8°), traitant de *Berte au Grand Pied*.

3. *Contes* des frères Grimm, n° 28. Ce thème très répandu a été étudié par M. Monseur dans le *Bulletin du folklore*.

tibétaine : dans le récit tangoute, l'agneau qui contient l'âme de l'enfant est bel et bien tué, comme le sont les animaux qui contiennent les âmes des deux enfants dans la « version de la métamorphose[1] ». Ceci nous oblige à admettre que la légende tibétaine, développée selon les habitudes littéraires du Bouddhisme tibétain, et le récit si défiguré du vieux Tangoute, dérivent également d'un troisième récit, plus simple que le tibétain, non altéré par des contaminations comme le conte tangoute, et qui a dû ressembler singulièrement aux contes populaires de la « version de la métamorphose », à cette différence près que dans le récit central-asiatique il n'était question que d'*un* enfant métamorphosé, non de *deux*, comme dans les contes que nous avons passés en revue.

Avant de prendre congé de l'Asie centrale, nous devons encore mentionner un conte que M. Potanine a entendu raconter à Ourga (capitale de la Mongolie), mais dont il ne peut donner qu'un résumé assez imparfait, fait de mémoire [2]. Le début du conte, autant qu'il se le rappelle, était du type habituel : trois filles d'un roi débitent des vantardises ; un prince épouse la cadette qui met au jour [comme elle l'avait promis] un fils merveilleux. Les deux sœurs aînées s'emparent de l'enfant, l'enferment dans un coffret en or, qui est mis dans un coffret en argent, lequel est enfermé dans une cassette en fer, qu'elles mettent dans une caisse en bois ; le tout est enterré sous le seuil [du palais], puis sous le trône royal ; (l'enfant donnant toujours des signes de vie), elles jettent la caisse à la mer. Elle est repêchée, ouverte et l'enfant sauvé ; plus tard, devenu adulte, il se venge de ses persécutrices.

Le début de ce récit et l'histoire de l'enfant enterré qui manifeste constamment sa présence sont évidemment apparentés à la légende tibétaine et au récit tangoute. L'histoire de la caisse jetée à la mer rappelle ce que nous avons appelé la « version slave » du conte des *Sœurs jalouses* : nous avons vu que cette version a pénétré en Sibérie avec les colons russes et qu'une version a été recueillie à Tomsk ; or, Ourga n'est pas situé bien loin de la frontière de la Sibérie. Dans un curieux conte bouriate sur la naissance de Genghiskhan (analysé par Potanine, *Vostotchnye Motivy*, p. 19), l'enfant, le futur Genghis, est enfermé avec sa mère dans un tonneau, qu'on jette à la mer : le tonneau aborde au rivage. Genghis, d'un coup de pied, brise le fond du tonneau, et en sort. On voit que l'analogie de ce récit avec la « version slave » est encore plus grande que pour le conte d'Ourga, puisque la mère y est enfermée avec l'enfant [3].

De l'Asie centrale, où nous rencontrons des versions de plus en plus défigurées de notre conte, une transition naturelle nous ramène vers l'Inde. Nous avons déjà trouvé dans cette contrée des spécimens plus ou moins altérés du type de la « version de Straparole » ; il nous reste à examiner quelques contes qui se rattachent au thème que nous étudions, mais qui ne peuvent entrer dans aucun des groupes que nous avons examinés jusqu'à présent. Dans un conte du Bengale (chez Miss Stokes, *Indian fairy tales*, p. 119), la cadette de sept sœurs promet de mettre au monde un fils surnaturel ; un roi l'épouse. Les femmes antérieures du roi enlèvent l'enfant et mettent une pierre à la place. L'enfant est sauvé et élevé par différents animaux, en dernier lieu par un cheval surnaturel. Sur le conseil de ce cheval, le

1. De même, dans la version tangoute, l'enfant est remplacé par un chien, non par le placenta.

2. Article cité de l'*Etnogr. Obozr.*, p. 146.

3. Il est encore possible que le récit bouriate et le conte d'Ourga dérivent de récits du type de la *Fille à la main coupée*, où la mère est également abandonnée aux flots avec l'enfant ; l'analogie entre la « version slave » de notre conte et la *Fille à la main coupée* est du reste assez grande et quelques contes du type de la « version slave » ont emprunté un détail (l'échange des lettres) à la *Fille à la main coupée*. Ce dernier conte a également pénétré dans l'Asie septentrionale ; voir Suchier, *Œuvres* de Phil. de Beaumanoir, I, p. LXIV.

prince, qui s'est enlaidi, se présente comme serviteur à la cour d'un roi; la plus jeune des filles du roi devient amoureuse de lui, à cause de la beauté de sa voix et l'épouse; mais il se trouve exposé aux plaisanteries de ses beaux-frères. Un jour qu'il est allé avec eux à la chasse et qu'ils n'ont pris aucun gibier, tandis que lui-même en a pris beaucoup, il leur cède le produit de sa chasse, sous condition qu'ils se fassent marquer par lui au fer rouge; en même temps, grâce à l'aide du cheval, il peut se montrer à la princesse sa femme dans sa beauté première, de sorte que celle-ci l'aime encore davantage. Un jour, il profite d'une occasion qui se présente, pour prendre sa revanche sur ses beaux-frères en les obligeant à montrer les marques qu'ils ont sur le corps. Toujours aidé par les conseils du cheval, il peut à la fin se faire reconnaître de son père et l'obliger à réhabiliter sa mère.

Nous avons ici une version influencée par un des contes nombreux où le héros est aidé par les conseils d'un cheval merveilleux; la suite du récit où le prince, déguisé ou enlaidi, se présente à la cour d'un roi, y épouse une princesse et y accomplit des exploits merveilleux [1], se retrouve également dans un groupe de contes; pour l'épisode spécial, où le héros, pour se venger de ses ennemis, les marque pour les démasquer ensuite, on peut comparer, outre les remarques de la traductrice du conte indien, Cosquin, *Contes popul. de Lorraine*, I, 135, 143-144.

Une forme très modifiée de notre thème se rencontre dans un conte du Dekkan, chez Miss Frere, *Old Deccan Days*, p. 55. Le début habituel du conte manque ici. La reine accouche de *cent fils* et d'une fille. Les enfants sont enlevés par les autres reines, femmes du roi, et des pierres mises à la place. Dans la suite du récit, les cent frères sont transformés en corbeaux par un *râkshasa*, tandis que la sœur épouse un roi et donne le jour à un fils, qui réussit à rompre l'enchantement et à rendre à ses frères leur forme humaine. Reconnaissance finale des enfants par leur père.

Dans cette version évidemment altérée, ce qui frappe, c'est le rôle important joué par la sœur, qui rappelle quelque peu la « version de Straparole »; ce qui mérite en outre d'être signalé, c'est le grand nombre des enfants, trait que nous retrouverons ailleurs

Nous devons mentionner encore, avant de quitter l'Inde, un conte des chrétiens indigènes de Salsette, près de Bombay [2]. Bāpkhādī, cadette de sept sœurs, après des aventures qui rappellent le *Petit Poucet* et *Cendrillon* [3], devient la femme d'un prince. Pendant des voyages du mari, elle accouche successivement de deux fils et d'une fille, dont la naissance est accompagnée de signes miraculeux. Les sœurs, jalouses, enlèvent successivement ces enfants et substituent des objets inanimés (une pierre, des balais); les enfants sont enterrés Après le troisième accouchement monstrueux, le prince fait jeter sa femme en prison et épouse les six sœurs. Le Tout Puissant sauve les enfants, qui parcourent le pays en mendiant, et arrivent au palais du roi. Quand les six femmes du roi veulent leur donner l'aumône, ils refusent, disant au prince qui s'étonne de leur attitude : « Que votre septième femme, qui est en prison, en sorte. Mettez sept rideaux entre elle et nous et regardez ce qui va se passer ». Le prince fait ce qu'on lui dit : trois ruisseaux de lait sortent des seins de Bāpkhādī et pénètrent à travers les rideaux dans la bouche des enfants. — Les six femmes, interrogées, sont bien obligées de révéler la vérité.

1. Cette suite est, dans certaines versions, identique au conte qui a été le point de départ du roman de *Robert le Diable*.

2. *Indian Antiquary*, année 1891, p. 142, signalé par M. Cosquin, *le Lait de la mère*, p. 14.

3. Le conte a subi des influences occidentales et catholiques, surtout dans la partie empruntée à *Cendrillon* (l'héroïne perd son soulier au sortir de la messe), mais nous verrons que la suite, qui seule nous intéresse, est bien indienne pour le fond.

M. Cosquin [1] a rapproché avec raison de cette version une légende locale de la ville de Vaiçâlì, célèbre dans les traditions du Bouddhisme indien. Cette légende a été notée au IIIe siècle de notre ère par le pèlerin chinois Fa Hian, et au VIIe siècle, sous une forme légèrement différente, par le pèlerin Hiouen Thsang : une reine de Vaiçâlì accouche d'une boule de chair (d'une fleur de lotus contenant mille enfants, Hiouen Thsang). A l'instigation d'une autre femme (des autres femmes, Hiouen Thsang) du roi, jalouse (jalouses) de la première, la boule de chair est mise dans un coffre qu'on jette dans le Gange (de même la fleur merveilleuse, chez Hiouen Thsang). Un autre roi voit le coffre qui descend le fleuve, l'ouvre, y trouve mille enfants, qu'il fait élever. Plus tard, devenus grands, ces mille enfants viennent attaquer la ville de Vaiçâlì, sans savoir que le roi de la ville est leur père. La reine, leur mère, pour arrêter leur attaque, se fait placer au haut d'une tour et adresse la parole aux mille adolescents, leur révélant qu'elle est leur mère. En preuve de ce qu'elle dit, elle presse ses mamelles de ses mains : mille flots de lait en jaillissent dans les bouches des mille fils (même suite d'événements chez Hiouen Thsang).

Le conte de Salsette est évidemment une version altérée d'un conte de notre cycle, influencée par ce thème spécialement indien [2].

Notre conte a pénétré jusqu'en Indonésie : nous trouvons une forme curieuse dans le Nord de l'île de Célèbes, au pays de Bolaang-Mongondau (chez Bezemer, *Volksdichtung aus Indonesien*, Haag, 1904, p. 263). Une princesse, causant avec sa sœur aînée, se fait forte de mettre au monde 99 fils et une fille. Elle épouse un prince qui a entendu la conversation. Pendant la grossesse de la jeune femme, le mari part en voyage. Sur le point d'accoucher, la princesse, sur le conseil de sa sœur, jalouse de sa chance, se fait boucher les oreilles avec de la résine et fermer les yeux avec de la cire ; elle accouche de 99 fils et d'une fille, ainsi qu'elle l'avait promis : ces enfants ont, au moment de leur naissance, la grandeur d'un lézard. Sa sœur lui fait croire qu'elle n'a mis au monde que des clous et d'autres objets sans valeur ; avec le consentement de la mère, ce qu'elle a mis au monde est enfermé dans un pot et déposé bien au loin, dans une forêt. Le prince, à son retour, apprenant ce qui s'est passé, fait enterrer sa femme jusqu'au cou, au fond d'un bois ; des Esprits bienfaisants la maintiennent en vie. Les enfants exposés sont recueillis par un vieillard. Dès qu'ils peuvent travailler, les garçons aident la vieillard dans la culture de ses rizières et construisent pour leur sœur un cheval de bois. Conformément au vœu de la jeune fille, les Esprits bienfaisants animent ce cheval, sur lequel elle fait des excursions. Elle trouve ainsi la femme enterrée [3], la fait déterrer, la ramène chez elle, et apprend à ses 99 frères que cette femme est leur mère. La jeune fille devient célèbre dans tout le pays, par sa beauté, son intelligence et sa charité. Le prince (qui avait épousé dans l'intervalle la mauvaise sœur) en entend parler, lui aussi, et va la voir. La jeune fille lui raconte son histoire et celle de sa mère. Le prince veut être de nouveau réuni à sa femme ; la fille s'y oppose d'abord, à la fin on laisse la décision à la femme répudiée et

1. *Le lait de la mère*, p. 10-13.

2. On pourrait se demander si la légende de Vaiçâlì elle-même n'est pas une adaptation locale de notre conte (version de Straparole) : l'hypothèse serait tentante, puisqu'elle nous donnerait une date (IIIe siècle de notre ère). Mais dans ce cas, le conte aurait été singulièrement défiguré. Le plus sûr est d'admettre une simple coïncidence.

3. Nous avons ici une coïncidence curieuse, mais certainement fortuite, avec le *Chevalier au Cygne* qui n'est qu'une adaptation partielle de la version de Straparole : dans la rédaction la plus ancienne et la meilleure de ce récit, celle du *Dolopathos*, la mère est enterrée à mi-corps et la sœur des six frères, métamorphosés en cygnes, vient la visiter et lui apporter de la nourriture. Mais les autres détails des deux récits diffèrent trop pour qu'on puisse songer à un rapport historique.

maltraitée ; celle-ci consent à vivre de nouveau avec son mari, sous condition que sa mauvaise sœur sera son esclave.

Ce conte singulier rappelle les contes indiens par le trait que la mère est accusée d'avoir mis au monde des objets inanimés, non des animaux ; en outre, par le grand nombre des enfants (comp. le conte du Dekkan) [1]. Ce qui est remarquable, c'est le rôle de la sœur, détail distinctif de la « version de Straparole » et qui se dessine ici plus nettement que dans les versions de l'Inde (comp. cependant le conte du Dekkan). Si, comme je le crois, notre conte est venu dans l'Archipel indien du continent de l'Inde, il prouve qu'il a dû exister dans l'Inde une version beaucoup plus rapprochée de la « version de Straparole » que celles que nous y connaissons actuellement.

Le conte de Célèbes est de toutes les versions celle qui a été recueillie le plus loin vers l'Est ; on trouvera peut-être un jour notre conte dans quelque île des archipels de la Polynésie ; si quelque version polynésienne a déjà été publiée, je l'ignore. Dans la direction du Sud, notre conte, ou plutôt le début, a roulé jusqu'à Madagascar [2].

Voilà bien des formes d'un thème que nous avons passées en revue. Quand on les compare à la forme que nous avons appelée « version commune ou version de Straparole » et mise en tête dans notre premier article, on peut répéter, pour toutes, les remarques que nous avons faites dans ce même article à propos de la « version slave » : toutes, la version slave », les versions avec métamorphose, les versions spéciales à l'Inde ou à l'Archipel indien, montrent, comparées à la « version de Straparole » un manque évident d'originalité; elles ont tout l'air de n'être que des dérivés de cette version, modifiés par des emprunts à des contes d'un autre type; par conséquent, la « version de Straparole », étant la seule version vraiment originale, doit être la version primitive du conte [3]. A mon avis, cette version est fort ancienne, bien qu'on ne puisse en prouver *directement* l'existence antérieurement au XIIe siècle, date de la plus ancienne version du *Chevalier au Cygne*. Aucun des épisodes de la « version de Straparole » n'est en contradiction avec cette hypothèse d'une haute antiquité : l'exposition des enfants est un lieu commun des légendes antiques (Sargon, Moïse, etc.); les dons merveilleux que possèdent les enfants se retrouvaient, semble-t-il, dans des contes populaires de l'antiquité classique [4]; la recherche de « l'eau de vie » qui figure dans beaucoup de spécimens de la « version de Straparole » et qui se rencontre dans d'autres contes d'un type différent, semble un trait mythologique fort ancien (comp. la monographie, du reste nullement définitive, de A. Wünsche, *die Sagen vom Lebensbaum und Lebens-*

1. Le cheval merveilleux semble emprunté à un récit bien connu des *1001 Nuits*.

2. Voir G. Ferrand, *Contes popul. malgaches*, Paris, Leroux, 1893, p. 123. L'histoire des trois sœurs qui font des souhaits y sert d'introduction à un conte du type de *Cendrillon*, qui montre des traces d'influence européenne.

3. Je sais bien qu'en avançant cette proposition, je vais à l'encontre de certaines théories : celle que développait volontiers le regretté E. Rolland et d'après laquelle « il n'y a pas de contes », il n'y a que des thèmes puérils (anneau magique, métamorphose, etc.), qu'on combine tantôt d'une façon, tantôt d'une autre ; ou encore celle de M. Gerould (voir son livre *The Grateful Dead*, London, 1908), d'après laquelle les contes se formeraient par des contaminations accumulées. A mon avis, ces théories, tout en contenant une part de vérité, sont insoutenables quand on les prend à la lettre.

4. Voir l'excellent *excursus* de Friedländer sur le conte de *Psyché* et les contes populaires de l'antiquité, placé à la suite du t. I de ses *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*.

wasser, Leipzig, 1905, et le travail cité de G.-H. Gerould, *The Grateful Dead*, p. 119 et suiv.). Antique aussi et se rattachant à des superstitions fort anciennes est l'épisode des « objets sympathiques » (les *life-tokens* des folkloristes anglais) donnés par les frères à la sœur au moment où ils partent pour leur expédition : mais ici nous nous trouvons devant un lieu commun des contes populaires [1].

Un trait qui ne se trouve pas seulement dans la « version de Straparole » mais dans toutes les versions, sauf celles de l'Inde et de l'Indonésie [2], c'est que la mère est accusée d'avoir mis au monde des *animaux*. C'est M. A. Lang, je crois, qui fit observer le premier que ce n'est pas là une invention bizarre et arbitraire, mais que certains peuples croient que, dans certaines circonstances, une femme peut donner naissance à des animaux. Aux exemples de cette superstition empruntés à l'Indonésie et au Mexique que j'ai cités dans mon article de juin 1906, on peut en ajouter d'autres [3]. C'est ainsi que les Bakalai ou Bakele, peuplade nègre du Congo, considèrent que certains animaux sont tabous (*roondah*) pour certaines familles ; « ils croient fermement que si un membre d'une telle famille mangeait de la nourriture prohibée, les femmes de cette famille feraient une fausse couche, ou donneraient naissance à des monstres *dans la forme de l'animal qui est roondah*, ou bien mourraient d'une maladie terrible [4] ». Mais ce qui est le plus curieux, c'est que cette superstition se rencontrait encore tout récemment dans certaines régions de la France. Laisnel de la Salle dit (*Croyances du Centre*, II, 8, cité dans E. Rolland, *Faune popul. de la France*, VII, 44) : « Un mariage entre parrain et filleule est regardé comme monstrueux... Une femme mariée dans ces conditions accouche de *douze hérissons*, que le maire de l'endroit se hâte de faire enfouir, de peur de voir sa commune déshonorée ». Et un correspondant d'Eug. Rolland lui écrit de Brioude (Haute-Loire) : « Il suffit qu'une femme, à l'époque de ses mois, passe sur un hérisson caché sous des feuilles, pour qu'elle devienne enceinte. Six semaines après, elle fait un plein *paillas* (panier en paille) de petits hérissons. Ce préjugé est très vivace chez nous. Mon vigneron y croyait si fermement qu'il ne voulait plus aller travailler à mon jardin, où il y avait un hérisson, dans la crainte que l'aventure n'arrivât à ses filles, lorsqu'elles iraient lui porter à manger » (E. Rolland, *l. c.*).

Ce trait d'une femme accusée d'avoir mis au monde des animaux est d'autant plus remarquable qu'il ne se retrouve dans aucun autre conte populaire, à l'exception de certaines versions de la *Fille à la main coupée*. Et quand on y regarde de près on s'aperçoit que cette exception n'en est pas une, vu que la *Fille à la main coupée* (je crois du moins l'avoir prouvé dans mon article de 1906) a tout l'air d'être de date plus récente que le conte des *Sœurs jalouses*. Il est toujours possible que l'inventeur de ce dernier conte ait emprunté ce détail à un autre conte, encore plus ancien, qui est actuellement complètement perdu ; mais ce fait seul prouverait que le conte des *Sœurs jalouses* remonte très haut.

Notre conte — et en disant ceci nous n'avons pas seulement en vue la « version

1. On sait qu'un épisode de ce genre se trouve déjà dans le conte égyptien des *Deux Frères*. Voir, sur ces sortes de récits et les superstitions qui en sont la base, le t. II de Hartland, *The Legend of Perseus* et un article de Wilken dans la revue *Indische Gids*, novembre 1884, particulièrement p. 603 et 609.

2. Dans ces versions, la mère est accusée d'avoir mis au monde des *objets inanimés*, trait qui se retrouve dans des contes de la version de Straparole, mais seulement en dernier lieu.

3. Je cite seulement en seconde ligne le fait d'une femme donnant naissance à un iguane, dans un anecdote de la Nouvelle-Guinée hollandaise, chez A.-C. Kruÿt, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (La Haye 1906), p. 122, puisqu'il s'agit là d'un événement que le narrateur plaçait dans un passé plus ou moins lointain, non d'un fait toujours possible.

4. Frazer, *Totemism and exogamy*, II, 610 (récit du voyageur Du Chaillu).

de Straparole », mais l'ensemble des versions que nous venons de passer en revue — est essentiellement l'histoire d'une mère, calomniée et maltraitée, puis sauvée et réhabilitée par ses enfants quand ils sont devenus grands. Ce thème rappelle immédiatement un groupe de mythes grecs — celui de Tyro, celui d'Antiope, celui de Mélanippe — où nous voyons également une héroïne, emprisonnée ou condamnée à l'esclavage, maltraitée d'une façon ou d'une autre, puis vengée par des héros, ses fils, qui ont été exposés, ont grandi loin de leur mère et viennent la délivrer et venger à un moment critique [1]. Je ne prétends nullement établir un rapport historique entre les récits grecs et notre conte : d'autres peuples anciens ont pu posséder des légendes héroïques analogues [2], qui n'étaient pas nécessairement apparentés historiquement.

Ce qui caractérise notre conte, du moins dans la version qui me semble la plus originale, celle de Straparole, c'est que le succès et la délivrance finale de la mère est l'œuvre, non de ses fils, mais de sa fille : celle-ci réussit là où ses frères ont échoué. Il me semble que cette façon de présenter les choses n'a pu être inventée que par des femmes. Friedländer [3] a montré que les contes, dans l'antiquité, se sont surtout transmis par les femmes ; tout le monde sait qu'il en est encore de même aujourd'hui. Je crois, avec M. Pillet, qu'on peut aller plus loin et supposer que certains contes ont été inventés par des femmes qui voulaient glorifier leur propre sexe [4]. A notre avis, notre conte est une variante, imaginée par une femme, et ornée du surnaturel des contes de fées, d'une légende héroïque dans le genre de celle de Tyro ou d'Antiope.

Pour le début de notre conte, ce début si singulier qui se trouve dans *toutes* les versions non absolument défigurées, on peut en faire un rapprochement analogue et encore plus précis. Un roman égyptien, conservé en partie dans un papyrus du temps de l'empereur Claude et étudié par M. Maspero dans le *Journal des Savants* de 1901, contient un épisode qui commence ainsi (article cité, p. 482) : « Il arriva... un jour que le roi du pays des Nègres faisait la sieste dans le kiosque de plaisance d'Amon ; il entendit la voix de trois *pestes* [sorciers] d'Éthiopie, qui causaient dans la maison de derrière. L'un d'eux parlait à voix haute, disant entre autres choses : S'il plaisait Amon me garder d'accident, de sorte que le roi d'Égypte ne pût me maltraiter, je jetterais mes charmes sur l'Égypte, si bien que je ferais le peuple d'Égypte passer trois jours et trois nuits sans voir la lumière après les ténèbres. Le second d'entre eux dit... [Autres vantardises]... — « Le troisième dit... [Autres vantardises encore...] ».

La suite de cette histoire ne nous intéresse pas ; ce qui importe pour nous, c'est la ressemblance entre cette histoire et le début de notre conte. Cette ressemblance est si grande que M. Maspero lui-même en a été frappé : « Les éléments qu'il (le romancier égyptien) a combinés ont passé depuis lors dans la littérature populaire arabe.... L'entrée en matière, la conversation des trois sorciers éthiopiens que le roi entend, est devenue, en dernière analyse, celle des trois sœurs qui se souhaitent chacune un mari et dont le Sultan exauce les souhaits » (article cité,

1. Le savant italien Aless. d'Ancona a le premier signalé l'analogie qui existe entre le mythe de Tyro et l'histoire du *Chevalier au Cygne*, dérivé partiel, comme nous l'avons vu, de notre conte (*Sacre Rappresentazioni*, III, 319.)

2. Récit celtique analogue du Livre de Leinster, traduit par Kern, dans *Verslagen en Mededeelingen* de l'Académie d'Amsterdam, IVe série, IX, 358.

3. Dans son travail déjà cité sur *Psyché*.

4. Voir A. Pillet, *Das Fableau von den Trois Bossus Menestrels*, Halle, 1901. — Ceci nous fait comprendre pourquoi, parmi les contes très répandus, il y en a tant qui ont pour protagoniste une femme (*Psyché*, *Cendrillon*, *Peau d'Ane*, *la Fiancée substituée*, etc.).

p. 501). Il me semble que tout esprit non prévenu donnera raison à M. Maspero et reconnaîtra que le début obligatoire de notre conte n'est en effet que l'adaptation féminine de l'histoire des trois sorciers. — Si nous admettons ceci, nous serons délivrés d'une difficulté qui m'embarrassa beaucoup quand je commençai mes études sur notre conte. Trois jeunes filles qui n'ont rien de merveilleux font des souhaits, souhaitent qu'il puisse leur arriver des choses merveilleuses; et le souhait de l'une d'elles est exaucé : elle met au monde les enfants merveilleux qu'elle a promis en plaisantant, ce qui est manifestement absurde [1]. Cette absurdité s'explique si l'on admet que le narrateur, ou plutôt la narratrice qui transporta l'épisode des magiciens dans le monde féminin, remplaçant les sorciers par des jeunes filles bavardes, agit ainsi en vue de la grâce et de la joliesse du tableau qu'elle voulait obtenir, perdant complètement de vue le fait que l'épisode initial, ainsi présenté, n'avait plus le sens commun.

La conséquence nécessaire de cette parenté entre le début de notre conte et le roman égyptien, c'est que notre conte est né en Égypte ou dans un pays voisin de l'Égypte, où les fictions égyptiennes pouvaient facilement pénétrer. Cette hypothèse est confirmée par la constatation que les versions bien conservées de la forme primitive du conte se rencontrent dans le monde méditerranéen et en Europe, tandis que celles de l'Asie Centrale, de l'Inde, de l'Indonésie sont plus ou moins altérées.

Une leçon qui ressort encore de notre étude, c'est que, pour classer les versions d'un thème, il ne faut pas s'appuyer sur un détail isolé, quelque curieux qu'il soit, mais sur *une suite* d'événements qui se trouve à peu près semblable dans plusieurs versions. Ainsi nous avons vu que, dans le *Chevalier au Cygne* et dans la version de Célèbes, la mère des enfants est punie d'un supplice presque identique, sans que ce trait nous autorise à conclure à une parenté spéciale entre ces deux versions. De même, dans des versions très divergentes (contes russes, conte goudjérate, légende tibétaine) il est question d'un palais merveilleux, construit à l'aide de moyens magiques, par l'enfant (ou les enfants), livré à ses propres ressources. Enfin, le trait si remarquable du lait maternel servant de signe de reconnaissance se trouve à la fois dans la « version slave » et dans le conte indien de Salsette, mais dans des circonstances si différentes qu'elles excluent l'idée d'un rapport historique [2]. Du reste, s'il y a une idée qui a dû se présenter, d'une façon indépendante, à l'esprit de peuples très divers et qui mérite, par conséquent, la qualification d' « universellement humaine », c'est bien celle-là.

En somme, notre récit, par la singularité de ses origines, aussi bien que par les formes diverses qu'il a revêtues au cours des siècles, est un bon exemple des problèmes que peut poser l'étude comparée des contes populaires, la « mythographie », pour me servir d'un terme jadis proposé par Gaston Paris.

1. Le seul narrateur qui ait senti la difficulté, semble-t-il, est le romancier tibétain : il représente l'enfant merveilleux que l'héroïne met au monde comme une conséquence de sa foi dans les Trois Joyaux du Bouddhisme. La forme première du *Chevalier au Cygne*, où la mère est surnaturelle (une fée), est également plus logique que le conte primitif: voir sur ce point notre article cité de juin 1906.

2. La salive de la mère joue un rôle analogue dans le conte tangoute. — M. Cosquin avance, avec une certaine hésitation (*le Lait de la mère*, p. 66) l'idée d'une parenté entre les récits qui contiennent ce trait : à notre avis à tort.

LES LOBI

Par M. Léon Charles (Sarthe).

I. — Le pays lobi.

Aperçu géographique. — Le pays lobi, situé dans une des régions les plus reculées du Soudan Français, fait partie administrativement de la colonie du Haut-Sénégal et Niger. Il est enclavé entre les cercles de Bobo Dioulasso et du Mossi, la Haute Côte d'Ivoire et les possessions anglaises de la Gold Coast.

Cette contrée, en général accidentée, comprend divers massifs montagneux dont plusieurs sont aurifères. Elle possède également quelques larges vallées entourées de collines aux contours arrondis.

Si le Lobi est très amplement arrosé pendant l'hivernage, il n'est sillonné que par de rares cours d'eau durant la saison sèche. La Volta, qui limite à l'Est nos territoires, est la seule rivière importante.

Le cercle du Lobi équivaut en superficie à plusieurs départements français, sa population est d'environ cent cinquante à deux cent mille habitants.

Le petit village de Gaoua, situé approximativement au centre du pays, en est le chef-lieu. C'est la seule localité habitée par des Européens, d'ailleurs tous militaires ou fonctionnaires.

Divisions ethniques. — Les populations autochtones de cette région présentent quelques affinités avec les Pakhalla de la Côte d'Ivoire, qu'elles touchent vers le Sud. Leur arrivée dans le pays semble être relativement récente : malheureusement, il est impossible d'obtenir le moindre renseignement sur leur première installation. Des vieillards eux-mêmes n'ont pu donner aucun éclaircissement. Au point de vue de l'ethnologie générale du pays, il y aurait cependant un réel intérêt à savoir à quels habitants on doit attribuer l'édification de murs élevés en pierres sèches ou rudimentairement maçonnés dont on retrouve de nombreux vestiges dans le Lobi. Les ruines de ces constructions inusitées en Afrique occidentale se rencontrent sur plusieurs points, entre autres au chef-lieu à Gaoua, aux environs de Lorhosso et dans le Sud-Ouest du cercle à Tioboulouna.

Des ruines de Gaoua, il ne reste plus que quelques pans de murs aux trois-quarts éboulés. Étant donnée la longueur de ces murs, il y a tout lieu de supposer qu'ils servaient de clôture à une habitation intérieure également en pierres.

La nature ferrugineuse des matériaux employés explique le peu de résistance qu'offrirent ces constructions. Les pierres trop friables se désagrégèrent et s'arrondirent sous l'influence du climat; c'est de là que provient l'état de vétusté des ruines de Gaoua.

Les constructions de Tioboulouna, faites assurément à la même époque mais avec des pierres dures, se sont bien mieux conservées. Parmi ces ruines, il est même resté une case, encore habitable, que les gens du village utilisent au besoin.

Les nouveaux venus n'ont point cherché à imiter le genre d'habitation de leurs prédécesseurs. Ils se sont absolument désintéressés de cette ancienne population

dont ils n'ont pas gardé le moindre souvenir, la moindre légende ; et c'est pourquoi il est bien difficile de retrouver maintenant la trace de ce peuple, aujourd'hui totalement disparu.

Les populations actuelles, d'origines diverses, paraissent avoir suivi la marche générale des grandes migrations de l'Afrique Occidentale ; il est à croire que, refoulées par les noirs civilisés du Mossi, elles sont venues du Nord-Est en avançant constamment vers le Sud-Ouest. Dans ce mouvement, ces différents peuples ne se sont point superposés et ils ont conservé chacun leur caractère propre et distinctif. Ils vivent aujourd'hui côte à côte, sans jamais beaucoup se mélanger, les plus forts repoussant les plus faibles. C'est ce qui peut expliquer la répartition très spéciale de toutes ces populations dans le cercle. Les territoires qu'elles occupent respectivement sont représentés sur la carte par des tranches parallèles orientées du Nord-Est au Sud-Ouest. Des bords de la Volta au pays des Komono, en se dirigeant de l'Est à l'Ouest, on rencontre successivement les Dagari et, sous la même longitude, mais plus au Nord, les Oulé, ensuite les Bérifon, puis les Lobi, les Gan, enfin les Bobo du Sud.

Les Dagari se sont fixés à l'est du cercle, à cheval sur la Volta. Bon nombre d'entre eux sont donc sujets anglais. Ils sont intelligents, courageux, travailleurs, beaucoup plus riches que leurs voisins. C'est la race forte du pays. Comme tous les noirs de cette région, ils sont guerriers et habiles à combattre. Ils attaquent volontiers en ordre dispersé et leur stratégie, si rudimentaire qu'elle soit, ne leur assure pas moins dans leurs luttes de sérieux avantages.

Comme ils ont conscience de leur valeur et de leur force, ils circulent le plus souvent sans armes. C'est un trait bien caractéristique qui les différencie de leurs voisins, chez lesquels une pareille confiance ne règne assurément pas. Jamais en effet les Lobi et Bérifon ne se défont ni de l'arc ni des flèches. Il en résulte que, chez ces derniers, la criminalité est bien plus élevée que parmi les Dagari, qui, moins armés, sont aussi moins prompts au meurtre.

Les Oulé ressemblent en tous points aux Dagari. Ils sont cependant de commerce moins facile avec les autres noirs étrangers au pays Lobi, et montrent beaucoup plus de défiance à l'égard des Européens.

Les Bérifon, les Lorho peu nombreux et surtout les Lobi tous guerriers et sauvages, sont les peuplades dont il sera plus particulièrement question au cours de cette étude. On se bornera pour l'instant à constater qu'ils occupent la majeure partie de la circonscription de Gaoua et qu'ils se sont étendus au Sud et à l'Ouest, en repoussant les Gan, vers les limites du cercle de Bobo-Dioulasso.

Ces Gan sont opprimés depuis longtemps par leurs voisins belliqueux. Ils n'ont jamais su leur résister. Entourés à l'Est par les Lobi, à l'Ouest par les Bobo du Sud, peuple analogue aux Lobi, les Gan tendent de jour en jour à disparaître.

On rencontre chez ce malheureux peuple des villages de trente à quarante individus sans une seule femme. Dans une de ses tournées, le commandant de cercle visita en 1905 un village ne comptant plus qu'un seul habitant. Cette population douce et laborieuse mériterait cependant un meilleur sort. Elle se fondra probablement avec les Dioula, beaucoup plus civilisés, qui sont venus récemment se fixer à ses côtés.

Ressources. — Le pays lobi offre à ses habitants des ressources très appréciables. L'or s'y rencontre sur différents points, toutefois sa quantité a été jusqu'à présent impossible à évaluer.

Gaoua est au centre d'une région aurifère, mais c'est surtout à l'Est et au Sud de la Province que l'on rencontre les contrées riches en or. Non seulement ce métal précieux se trouve dans les terres alluvionnaires, mais il existe encore au milieu de

filons de quartz qui percent à fleur de terre. Un échantillon non choisi d'or du Lobi accusa à l'essai un titre de $\frac{944,5}{1000}$.

Depuis plusieurs années, un certain nombre de permis de prospection ont été accordés par la colonie à diverses sociétés. La validité de ces permis a dû être prolongée, la plupart des futurs concessionnaires n'ayant encore ni tenté la moindre fouille, ni effectué le moindre travail. A l'heure actuelle, la poudre d'or alimente un commerce qui pourrait prendre une grosse importance, si le mode d'exploitation usité par les indigènes était moins rudimentaire. Le procédé consiste à laver les alluvions aurifères recueillis dans le lit desséché des ruisseaux. Ce sont habituellement des femmes qui, au commencement de la saison sèche, se chargent de cette besogne. Elles versent une certaine quantité de sable aurifère dans un récipient, généralement une calebasse, et par des lavages successifs, éliminent les matières terreuses. L'or plus lourd reste en poudre au fond de la calebasse, fortement mélangé de petites parcelles de minerai de fer.

Par ce procédé, il n'est, paraît-il, recueilli que vingt-cinq à trente pour cent de l'or contenu dans les alluvions lavés. C'est dire quel progrès s'effectuerait dans cette industrie primitive si les indigènes voulaient y apporter la moindre amélioration. Mais tel n'est pas le cas. Bien au contraire, les chercheurs d'or restreignent plutôt la production qu'ils ne la développent. Non pas qu'ils aient pour cela des motifs d'ordre économique, mais parce qu'ils obéissent à une tradition et à des coutumes qui seront développées d'autre part.

Si les habitants du Lobi savent recueillir l'or, ils n'en font pourtant aucun emploi industriel. En revanche, la métallurgie du fer ne leur est pas inconnue. A l'Est du cercle, les Dagari se servent de hauts fourneaux, très ingénieux, qu'ils construisent entièrement en terre cuite (pl. XII).

Les produits agricoles sont les richesses les plus appréciées par les peuples du Lobi. Dans toute cette région, les terres cultivables abondent, et il faut rendre aux indigènes cette justice qu'ils les exploitent admirablement.

Selon la saison, des cultures de maïs, de mil, de sorgho, de patates, d'ignames, de manioc, de tabac, de haricots, se font simultanément ou se succèdent dans les terres riches en humus.

L'herbe qui recouvre les côteaux pendant la longue saison des pluies, d'avril en novembre, ou qui pousse dans les vallons durant la saison sèche, alimente de magnifiques troupeaux. Les bœufs et les moutons du Lobi sont de race petite, mais très résistante. Leur chair est bonne, aussi sont-ils fort recherchés, par ces marchands qui viennent, à certaines époques de l'année, des colonies de Côte d'Ivoire et de Gold Coast.

Les karités ou arbres à beurre poussent très bien dans ces contrées. Ils sont surtout nombreux sur les versants des vallées et dans les dépressions fertiles que les indigènes réservent à la culture. Les habitants soignent le karité comme un arbre fruitier, se gardant bien de le détruire, même s'il porte, dans les champs, préjudice aux récoltes.

Le beurre végétal qu'on extrait de la noix est une ressource précieuse et fait l'objet d'un commerce local important.

Sur les petits plateaux ferrugineux, peut-être moins nombreux dans le cercle du Lobi que dans les cercles avoisinants, se trouve la liane à caoutchouc de l'espèce landolphia. Elle y pousse dans des conditions très spéciales. Lorsque le plateau de latérite entamé par l'érosion se termine en pente très abrupte, le bord du plateau qui domine la pente est généralement couvert d'une belle végétation. C'est au milieu de cette arborescence que la liane se trouve de préférence. Elle vient dans

une sorte de terreau ferrugineux qui s'est déposé de place en place entre les blocs de latérite que les intempéries ont plus ou moins arrachés du sol.

La liane se rencontre ainsi disséminée sur une très longue surface ; mais en revanche la bande de terrain où elle se développe n'a que quinze à vingt mètres de largeur. Rarement, en effet, on la voit dans la partie tout à fait escarpée du rocher ; d'autre part, sitôt que le plateau ne présente plus d'aspérités, elle disparaît.

Le milieu du plateau ferrugineux, uni comme une table, trop nu, trop lavé par les grandes pluies et partant trop aride, possède peu de lianes à caoutchouc. Lorsqu'on les voit dans cet endroit, elles poussent dans de petits îlots de terre végétale, dont la couche ne recouvre qu'imparfaitement le dur rocher ferrugineux. Ce terrain d'une utilisation improbable, pour ne pas dire impossible, au profit de l'agriculture, semblerait, cependant, on le voit, contenir un sous-sol propice au développement de la liane landolphia. En tout cas, on ne la rencontre jamais sur les collines de roches éruptives qui sillonnent le Lobi, et il est rare de constater sa présence au milieu des terrains alluvionnaires.

Les indigènes n'exploitent pas cette plante et n'en prennent aucun soin. Ils n'ignorent pas cependant sa propriété, puisque le caoutchouc entre non seulement dans la fabrication de leurs flèches pour attacher la pointe en fer au roseau, mais encore dans celle d'un de leurs instruments de musique : le balafon (pl. XI).

Telles sont les ressources que l'on trouve au Lobi. Elles en font une contrée relativement favorisée, parmi les autres régions soudanaises de la boucle du Niger.

II. — Les Habitants du Lobi. — Leur Etat Social.

Habitants, leur vie, leurs mœurs. — Les Lobi et les Bérifon appartiennent aux populations les plus primitives du continent noir ; jusqu'à présent ils ont échappé à toute influence civilisatrice et sont restés absolument sauvages. Aussi les grouperons-nous en une seule et même étude, car entre ces deux peuples, qui ne parlent pas la même langue, il n'existe cependant que peu de différence au point de vue des coutumes.

Tout au plus peut-on faire quelques remarques de nature à établir en faveur des Bérifon une légère supériorité. C'est ainsi que l'hostilité de cette peuplade aux institutions policées que nous apportons en Afrique ne revêt pas toujours un caractère agressif.

De là il ne faudrait pas conclure que ces gens aient une tendance à l'organisation. Non, l'état d'anarchie est aussi complet chez les Bérifon que chez les Lobi.

Si l'on examine avec attention l'art rudimentaire de ces deux peuplades, on constate une petite dissemblance qui est encore à l'avantage des Bérifon. Certains objets travaillés par eux présentent une ligne artistique que l'on ne retrouve pas dans des objets analogues ouvragés par les Lobi. Le siège casse-tête des Bérifon, par exemple, est assurément plus esthétique et d'aspect plus paisible que celui des Lobi. On discerne dans la fabrication de ce dernier une préoccupation plus grande de l'emploi guerrier auquel il est avant tout destiné. Ces objets servent en effet à une même double fin : cependant si l'un est surtout un siège, l'autre est surtout une arme (pl. XV).

Portrait physique du Lobi. — Les Lobi sont en général d'une taille au-dessus de la moyenne. Ils sont admirablement musclés; et malgré leurs traits grossiers, leur physionomie est énergique et intelligente.

Les hommes ne se couvrent d'aucun vêtement; quelquefois pourtant un lambeau

d'étoffe, qu'ils appellent « kine-kine », cache plus ou moins leur nudité [1]. Habituellement les femmes portent fixés à une corde nouée autour de la taille deux petits paquets de feuillage qui pendent le long du corps, l'un par devant, l'autre par derrière. Faute d'habillement, les Lobi s'enduisent le corps d'une couche de beurre de karité : cela surtout pendant la saison fraîche, autant pour se préserver du froid que pour empêcher l'harmattan d'écailler leur peau. Chez ces peuplades la coquetterie est l'apanage de l'homme. Il porte les cheveux nattés au milieu de la tête et il se plaît à les agrémenter de plumes et de fleurs.

A l'arc et au carquois de flèches empoisonnées dont il ne se sépare jamais, il ajoute quelques ornements d'ivoire et de cuivre et parfois un « talisman » : statuette en bois grossièrement sculptée. Dans les grandes circonstances seulement, il se munit du sifflet et de la corne de guerre ; pour les séances de tam-tam, le casse-tête lui suffit.

La femme a une mise plus simple encore. Ses cheveux sont tondus quand ils ne sont pas complètement rasés. Ses ornements se réduisent à quelques colliers de perles ou de coquillages et à deux petits morceaux de quartz bien blancs, gros comme des dés à coudre, qu'elle s'introduit dans les lèvres. Lorsqu'elle parle, elle fait un bruit de castagnettes. La bouche proéminente rivée, semble-t-il, par ces cailloux polis, donne à la femme Lobi un aspect répugnant.

Chez les deux sexes, le tatouage par scarification, représentant non des lignes, mais des points en relief, est en honneur.

Ayant l'habitude de se faire limer les incisives sur les côtés, les hommes ont les dents pointues. Cela peut faire supposer au premier abord qu'on se trouve en présence d'un peuple anthropophage. Il n'en est rien. Dans cette région où les troupeaux abondent, les habitants n'ont aucune raison pour se nourrir de chair humaine, et ce fait justifie la remarque d'Herbert Spencer que l'anthropophagie cesse quand les autres moyens d'alimentation suffisent.

Comme chez la plupart des noirs du Soudan, la farine de mil fait le fond de la nourriture des Lobi. S'ils mangent assez rarement de la viande de bœuf ou de mouton, ils consomment volontiers de la volaille, du poisson et même de gros rats qu'ils vont chasser dans la brousse. Les hommes seuls ont le droit de manger de la pintade et du poulet blanc. Pour tout le sexe féminin ces mets sont tabous.

La préparation des aliments est confiée aux femmes. Ce sont elles également qui font la farine. Les mortiers en bois, dont les négresses se servent ordinairement pour piler le mil à la porte de leur case, ne sont utilisés au Lobi que pour écraser les noix de karité au moment de la préparation du beurre. Pour faire leur farine, les femmes lobi n'emploient pas le mortier, mais deux pierres plates et polies, qui leur tiennent lieu de meule. Sur la plus grande servant de plateau elles placent le grain qu'elles veulent moudre et elles le broient avec l'autre pierre, plus petite, en frottant vigoureusement en un mouvement de va-et-vient. Par mesure de prudence les Lobi font leur farine à l'intérieur des habitations. Constamment en guerre, ils savent en effet n'être pas à l'abri d'un coup de main.

Outre les travaux du ménage et les soins à donner aux enfants, la besogne du portage incombe encore à la femme. C'est elle qui transporte les denrées qu'elle vendra au marché. Son mari l'accompagne, mais ne porte jamais. Lorsque l'on rencontre de ces petites caravanes se rendant à un village voisin, le père marche en avant avec ses fils ; ceux-ci vont en file indienne, tous armés, bien entendu.

1. N. B. — A noter cependant un vêtement très caractéristique de ce peuple : le « doigt de gant » dans lequel est introduit le membre viril. Cette enveloppe, souvent beaucoup plus longue qu'il n'est nécessaire, a, dans ce cas, l'apparence d'un fourreau de parapluie (pl. XI).

Les femmes et les jeunes filles viennent ensuite, chargées des fardeaux qu'elles portent sur leur tête. Pendant que les plus jeunes garçons gardent les troupeaux, les hommes chassent, font la guerre et s'emploient aux gros travaux des champs. De toutes les occupations de la famille, ils se réservent en somme la partie la plus pénible.

Portrait moral du Lobi. — Le Lobi est travailleur et intelligent, mais d'un tempérament violent et querelleur. Il adore la guerre et la rapine. Courageux lorsqu'il est excité par l'ardeur de la lutte, il devient lâche sitôt qu'il n'est plus au milieu du combat.

A-t il une vengeance à exercer contre une famille ennemie, car il est extrêmement rancunier, il s'attaque de préférence à un enfant ou à une femme. Lorsque celle-ci ira chercher de l'eau à la rivière, le Lobi, embusqué derrière les grandes herbes, l'assassinera lâchement et s'enfuiera. Il craint la mort pour lui, mais il la donne facilement aux autres. Tuer quelqu'un lui semble une gloire : aussi dès que les jeunes gens se sentent devenir forts, ils mettent un point d'honneur à prouver par un meurtre leur virilité. C'est en exaltant ainsi ce barbare sentiment de dignité que se consacre au Lobi la qualité d'homme.

Le Lobi est ivrogne ; il s'enivre avec du « dolo », sorte de bière que les femmes préparent en faisant bouillir du mil germé.

Religion. — Ces populations ne sont pas musulmanes, toutes sont animistes. Leur religion attribue des forces surnaturelles à certains génies ou esprits qui sont représentés par de petites statues en bois taillées grossièrement, les génies et esprits étant censés résider sur ces statues ou encore sur des objets au préalable consacrés tels qu'ossements, pierres, etc., etc... On les invoque pour toutes sortes de raisons, pour rendre les récoltes abondantes, pour guérir d'une maladie, pour être à l'abri de ses ennemis, pour jeter un sort à quelqu'un. Le prêtre de chaque village a devant sa demeure une installation où il fait ses sacrifices. Elle se compose d'un petit mur en terre presque circulaire, entourant une colonne en forme de pain de sucre. Le tout est élevé d'environ cinquante centimètres. Cependant quelques branches mortes fixées contre le mur le dépassent en hauteur. Au pied sont disposés de petits vases remplis d'eau.

Lorsqu'on désire consulter les esprits, leur prêtre sacrifie moyennant finance un certain nombre de poulets. Il asperge, selon des rites consacrés, les branchages, le mur et la colonne centrale avec du dolo et de la farine de mil. Il se place ensuite devant l'édifice et prononce une longue incantation en agitant une petite sonnette. Son discours terminé, il s'empare d'un tout jeune poulet, lui tranche la gorge et le faitsaigner sur le mur, sur les branches et sur le pain de sucre, en ayant bien soin de coller une pincée de plumes sur chaque petite mare de sang. Sitôt que la bête commence à s'agiter, le prêtre la jette à terre. Le poulet fait alors plusieurs bonds jusqu'au moment où il retombe sans vie. S'il ne bougeait plus après avoir reçu le coup de couteau, si la mort était instantanée, ce serait un signe certain du mécontentement des génies, aussi le prêtre invite-t-il énergiquement le pauvre volatile à sauter tout en l'exorcisant avec sa sonnette.

Il sacrifie ainsi trois, quatre, cinq poulets, une véritable hécatombe, et il doit les choisir de plus en plus gros ; il termine toujours par un poulet blanc.

Lorsque toute cette volaille offerte en holocauste ne s'est pas comportée de façon à démontrer clairement la satisfaction des génies, l'opérateur et son client ne jugent pas pour cela la situation désespérée. Ils vont alors relancer ces génies jusque dans le taudis qu'ils occupent à l'intérieur de l'habitation. Il faut les avoir vus, ces objets sacrés ! ce ne sont que détritus de toute espèce : ossements quelquefois recouverts encore de chair en putréfaction, calebasses informes, statuettes mons-

trueuses et dans tous les coins de la plume et du sang de poulet. L'ensemble est littéralement écœurant.

Dans ce sanctuaire, les dévotions durent au moins deux heures. Le prêtre se prosterne, monologue quelque chose, trace sur le sol des signes cabalistiques : après quoi la cérémonie se termine pour le mieux de ses intérêts.

La vente de gris-gris constitue également pour lui une source de bénéfices. Il en prépare pour guérir les malades et pour préserver les récoltes. A l'entrée des cultures, on trouve fréquemment des galets aplatis portant une croix tracée avec du noir de fumée : c'est un gris-gris de sa composition.

Les Lobi ont devant leur demeure un petit autel, souvent même une case où sont enfermés leurs dieux pénates.

Malgré la crédulité des habitants et l'importance qu'ils attachent aux mômeries de leurs prêtres, généralement l'influence de ceux-ci sur la population est nulle. Seul le « grand féticheur » du village de Nako est parfois écouté de ses ouailles. Lorsqu'au cours de sa tournée d'initiation il promène à travers le pays son génie réputé extraordinaire, tout le monde s'incline tant est grande la crainte qu'il inspire. Pendant ses visites pastorales, qui durent chaque année deux ou trois mois, le « grand féticheur » jouit d'un prestige considérable et sa sécurité est complète ; mais dès qu'il a rentré ses attributs sacrés, il perd ses avantages et redevient simple mortel.

Etat social. — La particularité la plus caractéristique qu'il importe de signaler dans le portrait moral du Lobi est son individualisme poussé à l'excès et qui joint l'anarchie. Toute l'existence de cet être fruste se résume à satisfaire ses besoins en n'obéissant qu'à ses penchants et à ses instincts. Il n'admet aucune loi, aucun maître : jamais il n'a envisagé les coutumes en usage dans le pays comme des obligations auxquelles il ne pourrait se soustraire. Très rapidement, les enfants s'affranchissent de la tutelle de leurs parents. Dans sa demeure même, le père ne réussit pas toujours à imposer son autorité et c'est à peine si l'on reconnaît le chef de famille.

Comment, avec un tel esprit d'indépendance, pourrait-il exister chez ce peuple une véritable organisation sociale ? Il n'y a même pas de mot, dans la langue lobi, pour exprimer l'idée de maître, de chef. Le mot « kountui », par lequel nous désignons habituellement le chef, signifie simplement l'homme vieux, le patriarche, celui qui donne des conseils platoniques. Ces sauvages ne s'inclinent d'ailleurs devant aucune espèce de domination. Lorsque, par sa force et ses qualités guerrières, l'un d'eux réussit à inspirer un sentiment de crainte à ses voisins, il ne s'en suit pas du tout pour cela un asservissement des faibles à son profit. Ses avis sont peut-être plus écoutés, mais c'est la seule déférence qui lui soit témoignée.

Les chefs de village que nomme l'administration française ne tirent eux-mêmes leur faible autorité que du fait qu'ils ont reçu l'investiture du commandant de cercle.

Leurs moyens d'action sont très limités et c'est pourquoi ils usent parfois de procédés qui sont loins d'être irréprochables. Citons seulement un fait : un chef de village, requis d'amener devant le Tribunal indigène son neveu coupable d'assassinat, n'hésita pas à employer le subterfuge suivant : pour décider le meurtrier à l'accompagner jusqu'au siège de la justice, il le persuada que son crime était pardonné et que les Blancs ne lui feraient aucun mal. Ces procédés sont assurément regrettables, car dans la suite l'indigène sera toujours convaincu qu'il a été trompé non par son frère de sang, mais bien par le « Blanc ».

La prison est pour les Lobi un véritable supplice. Plutôt que de l'accepter, ils préfèrent risquer leur vie en cherchant à s'enfuir. On comprendra fort bien qu'avec

un tel amour de la liberté ce peuple n'ait jamais, même lorsque le sort des armes lui était défavorable, subi la captivité.

L'instinct de la propriété est développé chez ce peuple au plus haut degré. Il n'y a pas de biens en commun, pas de cultures collectives, les enfants eux-mêmes cultivent individuellement un petit coin de terre.

Les Lobi tiennent à leurs biens autant qu'à leur vie, mais ils ne respectent pas plus la propriété du voisin qu'ils n'ont d'égards pour l'existence d'autrui. Le vol est passé dans leurs mœurs à l'état d'institution, aussi la méfiance réciproque qu'ils professent les uns pour les autres les incite-t-elle à s'isoler. Jusque dans la disposition des cases des villages, on retrouve leur individualisme à outrance. Ces habitations, appelées « sokala » en langue mandé, sont de véritables petites forteresses construites en terre battue. Le toit formant terrasse est couronné d'un petit mur crénelé derrière lequel peuvent s'abriter des combattants. Un trou pratiqué dans le mur de l'habitation donne accès à l'intérieur et une autre ouverture dans le toit permet de monter sur la terrasse. Au dedans, la sokala est divisée en compartiments de différentes grandeurs ; celui où s'ouvre l'unique porte est réservé aux animaux. Toutes les cases sont distantes les unes des autres d'au moins cent cinquante mètres, une portée de flèche au minimum. Ainsi groupées, elles forment le village, lequel s'étend parfois sur plusieurs kilomètres de superficie.

Voilà dans quelles conditions vivent les Lobi en société, c'est dire quels liens d'amitié et quelle mutuelle estime les unissent les uns aux autres. Il arrive cependant, lorsqu'un Lobi a fait un mauvais coup ou doit vider une querelle, que tout son village se solidarisant avec lui, prend la brousse, ou se prépare à la résistance. C'est à la crainte seule qu'il faut attribuer ce sentiment de responsabilité collective ; il ne se manifeste d'ailleurs dans aucune autre circonstance.

On ne trouve un semblant d'organisation chez ce peuple que pour la lutte. Uniquement dans un but guerrier, les Lobi se sont divisés en clans dont les membres sont parfois très éparpillés. Ces alliances reposent sur la parenté et sur une amitié d'ailleurs très variable. A leur tête, il n'y a ni petit ni grand chef. Les Lobi d'un même clan ont un territoire de parcours hors duquel ils ne peuvent guère s'aventurer sans risques.

Malgré les guerres fréquentes, les rapports entre clans différents sont nombreux et les gens s'épousent sans tenir compte des groupements de familles. Mais si, par le hasard de ces mariages, une famille se trouve être de deux clans en guerre déclarée, les fils doivent se ranger dans celui de leur mère. C'est ainsi que, dans des combats, le père et les enfants sont exposés à s'entretuer.

Vendettas. — L'insuffisance d'organisation sociale du peuple Lobi est aggravée par un manque total d'institutions judiciaires. Ces primitifs ne connaissent que la loi du talion. Un préjudice a-t-il été causé, son auteur devra souffrir d'un préjudice analogue. Rendre le mal pour le mal, c'est pour eux faire acte de justice.

Ce geste est instinctif et procède naturellement de l'idée de compensation.

Une telle façon d'agir n'est d'ailleurs pas particulière au peuple lobi. On retrouve la même mentalité aux premiers âges de tous les hommes et de tous les peuples. Elle a toujours précédé dans l'évolution de l'esprit humain le moment où apparaît, avec la faculté d'abstraire et de généraliser, une conception de la justice en soi prise comme entité, comme une idée absolue. Or les individus dont il est question n'en sont pas arrivés à ce degré d'éducation sociale. La « justice » comme la « loi » leur sont inconnues et ces deux mots, qui n'ont pas de traduction dans leur langue, ne répondent dans leur esprit ni à aucune idée morale ni à aucun principe d'organisation. Chez eux, « la justice », puisqu'il nous faut employer cette expression,

est uniquement individuelle et elle n'a pour mesure que la puissance de haine ou de vengeance de chacun. Voilà pourquoi dans ce pays le moindre préjudice causé à un particulier donne lieu à une suite d'actes de représailles, de vendettas, dont il n'est jamais possible de déterminer les limites ni les conséquences.

Le temps ne prescrit pas le crime aux yeux de celui qui doit en tirer vengeance. La haine des Lobi est implacable et leur vindicte n'a point de bornes. On en jugera par cette affaire commencée en 1904 et qui n'était pas encore terminée deux ans après.

Un homme du village de Gamba prit un jour une biche blessée mortellement par un chasseur du village de Dapko. Ce dernier, ayant réclamé vainement son bien, s'empara pour se dédommager d'un bœuf appartenant aux parents du voleur. L'affaire n'en resta pas là. Les gens de Gamba, ainsi spoliés, allèrent bientôt capturer à Dapko une femme de cette localité. Mais les habitants résistèrent et un combat s'ensuivit. Les villages environnants firent alors cause commune avec l'un ou l'autre des antagonistes, les deux clans prirent les armes et cette lutte de partisans dura plus de vingt mois. Elle ne cessa que sur l'intervention énergique du commandant du cercle, sans que la paix fût cependant établie d'une façon définitive. Tel est l'état anarchique du peuple lobi.

Guerre. — Lorsqu'un combat survient entre deux villages, entre deux clans, c'est par dizaines que l'on compte les victimes. La lutte est alors sans merci. Malheur à celui qui se laisse atteindre ; car la blessure de flèche empoisonnée, pour peu qu'elle soit sérieuse, ne guérit pas. Les combattants qui ont l'avantage achèvent les blessés, avançant ainsi le terme de leurs souffrances.

Il est d'usage après le combat que les parties ramassent leurs morts. Il faut que leur haine soit bien implacable pour qu'ils ne consentent point à cette trève.

Les flèches sont empoisonnées avec du strophantus. Tous les Lobi cultivent ces plantes autour de leurs sokala. C'est de la graine, particulièrement vénéneuse, que se tire le poison. On trempe les flèches dans une décoction de strophantine où l'on a eu la précaution d'ajouter des têtes de serpents venimeux. La préparation de cette mixture demande, paraît-il, beaucoup de temps et beaucoup de soins. Enfin les flèches sont plantées pendant quelques jours dans le corps d'un animal en putréfaction. C'est une préparation savante de la piqûre anatomique. Si bien qu'à la suite d'une blessure, si la mort ne survient pas comme à l'ordinaire après un quart d'heure de souffrance, c'est que le poison n'aura plus été assez violent. Mais il est probable dans ce cas qu'un phlegmon ou le charbon amènera une issue fatale au bout de quarante-huit heures.

Les Dioula, peuplade inoffensive de colporteurs, nous donnent une note à peu près exacte de la mentalité et de l'état social du peuple lobi, dont ils ont une peur d'ailleurs très justifiée. Ils évitent le plus possible leur territoire, sachant que grand nombre d'entre eux, ayant osé en franchir les limites, n'ont plus jamais reparu. Dans leur crainte et leur ignorance, ils racontent sur les Lobi des histoires extravagantes. Leurs flèches, affirment-ils, sont les plus dangereuses qui puissent exister, car, avant de s'en servir, on essaie l'efficacité du poison de la manière suivante : on enfonce, racontent-ils, la flèche que l'on veut éprouver dans le pis d'une chèvre allaitant un petit, puis on amène le chevreau à sa mère ; sitôt qu'il a bu le lait empoisonné, il doit tomber foudroyé : de telle sorte qu'il meurt avant la chèvre même que la flèche a blessée. L'épreuve est alors jugée suffisante.

Au combat, les Lobi ont un petit pot de poison où ils trempent leurs flèches avant de les lancer afin que l'effet soit plus sûr. Comme le poison n'est pas très violent durant l'hivernage, c'est la saison que les Lobi préfèrent pour guerroyer. Ils courent ainsi moins de risques et ils ont, de plus, la complicité des hautes herbes

qui leur permettent de se cacher aisément. Ils attaquent leurs ennemis surtout aux abords des villages : il n'y a que les places de marchés qui soient terrain neutre. La nuit ils se barricadent à l'intérieur de leurs habitations, craignant l'ennemi au point de ne jamais coucher sur les terrasses. Leur vie est ainsi faite de transes perpétuelles.

Les Lobi ne s'inclinent que devant la force brutale. Ils ne mettent un frein à leurs exactions que lorsqu'ils sont en présence de notre intervention.

Ces populations ne nous aiment pas. Elles ne nous pardonnent point notre intrusion dans leurs affaires dans le but de réprimer les crimes. Aussi vivent-elles le plus possible à l'écart. Elles n'ont avec nous que des relations indispensables. C'est dans cet esprit que les Lobi apportent de moins en moins de poudre d'or sur le marché. Ils ont, en effet, remarqué que ce produit attirait des Dioula venus pour leur propre compte ou pour celui de maisons européennes. Afin d'éloigner ces importuns, les marchands d'or préfèrent renoncer à la vente de ce produit. Ils groupent d'ailleurs dans leur pensée Européens et étrangers indigènes sous la même épithète de « coulane ». Il y a le coulane blanc, le coulane noir et les deux ne valent pas mieux l'un que l'autre.

Les Dioula qui voyagent dans ce pays ne le font sans crainte qu'en profitant du passage de convois. S'écarter de l'escorte de tirailleurs est dangereux. Plusieurs de ces trafiquants ont payé de leur vie cette imprudence.

Si les alliances nègres et en particulier celles des Lobi n'étaient pas si fragiles, il y aurait lieu de renouveler là-bas la politique suivie par Dupleix dans l'Inde. Lorsque ces populations consentent à faire acte de soumission, c'est avec la secrète intention d'employer contre un ennemi l'appui que nous leur promettons.

Ainsi un de ces indigènes, gravement malade, consentit à se laisser hospitaliser par l'assistance médicale, marque de confiance excessivement rare de la part d'un Lobi. Immédiatement, ses fils mirent à profit cette circonstance. Comme ils avaient un vieux compte à régler avec leur voisin, ils firent tout simplement main basse sur son troupeau. Grande fut leur surprise lorsqu'ils furent traduits devant la justice. Ils se croyaient à l'abri de tout reproche, leur père étant l'ami des Blancs. Persuadés qu'ils seraient en toute circonstance soutenus par l'autorité, leur action leur paraissait tout à fait rationnelle.

III. — Coutumes et usages.

A tous les vices inhérents à la nature des Lobi, il faut ajouter, pour avoir une idée exacte du mauvais fond de ces populations, les causes qui proviennent de l'imperfection de leurs usages sociaux. Lorsqu'on examine leurs coutumes en détail, on est frappé des germes de discorde et de violence qu'elles renferment.

Ainsi qu'il a été dit plus haut, les coutumes en usage chez le peuple lobi ne sont pas des obligations auxquelles chaque individu se croit tenu d'obéir. La coutume chez cette tribu n'a pas force de loi, il n'existe d'ailleurs aucune sanction à son manquement.

Ceci posé, il est intéressant d'examiner comment se constitue ordinairement la famille lobi et comment le divorce peut en amener la dissolution. On pourra étudier ensuite ce qu'est la propriété, comment elle s'acquiert, comment elle se transmet par succession, comment elle s'éteint.

Mariage. — Les Lobi et les Bérifon ayant entre eux de grandes affinités, il se conclut parfois des mariages entre représentants de ces deux peuplades. Ces sortes d'unions sont cependant assez rares et, habituellement, chacun se marie dans sa tribu.

Le Lobi est polygame ; le nombre de ses femmes n'est limité que par les moyens dont il dispose pour les entretenir.

Dès l'âge de 14 ou 15 ans, les femmes se marient, tandis que les hommes attendent leur 17e ou 18e année.

Lorsqu'un Lobi a jeté son dévolu sur une jeune fille pour en faire sa femme, celle-ci n'a pas plus d'une dizaine d'années. Il se présente alors chez les parents et fait sa demande en offrant à la mère une poignée de cauris. Le cauri est un petit coquillage qui sert de monnaie dans toute la boucle du Niger. Il en faut au Lobi cinquante pour faire un sou. Le prétendant en offre vingt. S'ils sont acceptés, il est agréé comme fiancé. Tout de suite, il fera cadeau à ses futurs beaux-parents d'une pintade ou, ce qui est mieux, d'un poulet blanc, signe de sympathie et de soumission.

Le temps des fiançailles doit durer au moins quatre ans Pendant cette longue période, le fiancé ne peut se dispenser de rendre à la famille de sa future un certain nombre de petits services : ainsi il doit prêter son aide lorsqu'arrive le moment de mettre les cultures en état. Il convient également, pour l'accomplissement de cette besogne, qu'il s'assure le concours de parents et d'amis.

L'usage veut qu'une fois par an il fasse présent à sa future belle-mère de plusieurs pintades. S'il en augmente le nombre à chaque fois qu'il en offre, sa générosité n'en sera que plus appréciée. En promettant leur fille en mariage, les Lobi se constituent ainsi une petite rente durant quelques années, le temps des fiançailles étant pour eux d'un bon rapport. Contrairement à ce qui se passe dans beaucoup de pays soudannais, le mari ne verse pas de dot. Seulement, le jour du mariage, il est d'usage presque constant qu'il donne à sa belle-mère soit un bœuf, soit 25 fr. de cauris. Ce cadeau est alors confié à l'oncle maternel. Pour fêter son union, habituellement le marié fait encore les frais d'un bœuf ou d'un mouton.

Lorsqu'un Lobi épouse une femme qui a déjà convolé, la durée des fiançailles n'est plus aussi longue ; et cela se comprend, les parents ne peuvent plus prétendre que l'âge de la femme soit un empêchement physique à la consommation du mariage. Si un Lobi entre en possession d'une femme par suite d'un héritage, il est évident que les fiançailles sont tout à fait supprimées, puisque dans ce cas la femme est comprise dans l'inventaire de la succession.

Son mariage consommé, le mari ne sera pas pour cela à la tête de son ménage ; sa femme continuera jusqu'à nouvel ordre à habiter chez ses parents. Lorsqu'elle aura son premier enfant et que le petit sera assez fort pour marcher, alors seulement elle quittera définitivement le toit paternel pour suivre son époux. La naissance de l'enfant et le départ de la femme sont autant d'occasions dont le mari doit profiter pour offrir à ses beaux-parents de nouveaux cadeaux. Mais sitôt que la femme a rejoint la sokala conjugale, toutes ces largesses n'ont plus de raison d'être, et souvent d'ailleurs la conduite du gendre le prouve suffisamment dans la suite.

Le mari a le devoir de nourrir sa femme et de la défendre. Il ne la maltraite généralement pas. Toutefois il peut la corriger impunément. S'il lui arrive de la tuer, il s'attire les représailles de ses beaux-parents et c'est une affaire qui se règle à coups de flèches.

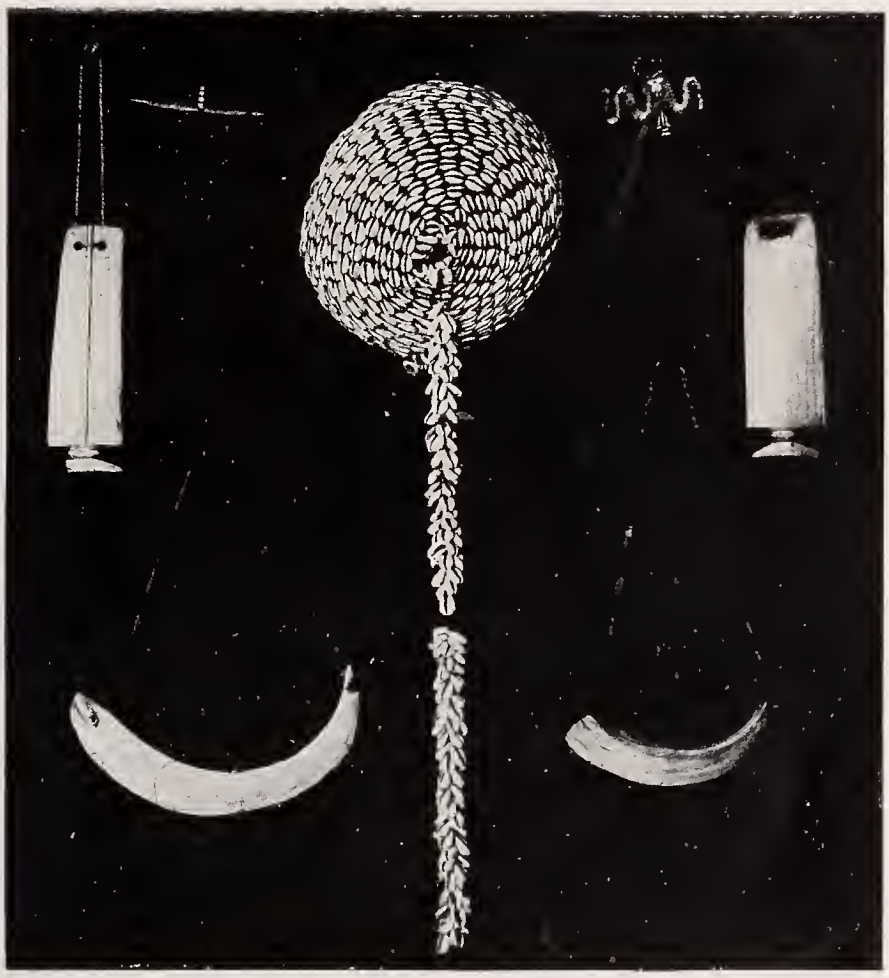
Le mari n'oblige sa femme à travailler aux champs que lorsqu'il est pauvre, cependant elle doit toujours l'aider à ensemencer ses cultures.

Naissance. — Les indigènes en pays lobi ne font aucune cérémonie à la naissance d'un enfant ; seulement, lorsqu'il a quelques mois, « quand ses cheveux commencent à devenir un peu longs », on réunit toute la famille pour manger un mouton.

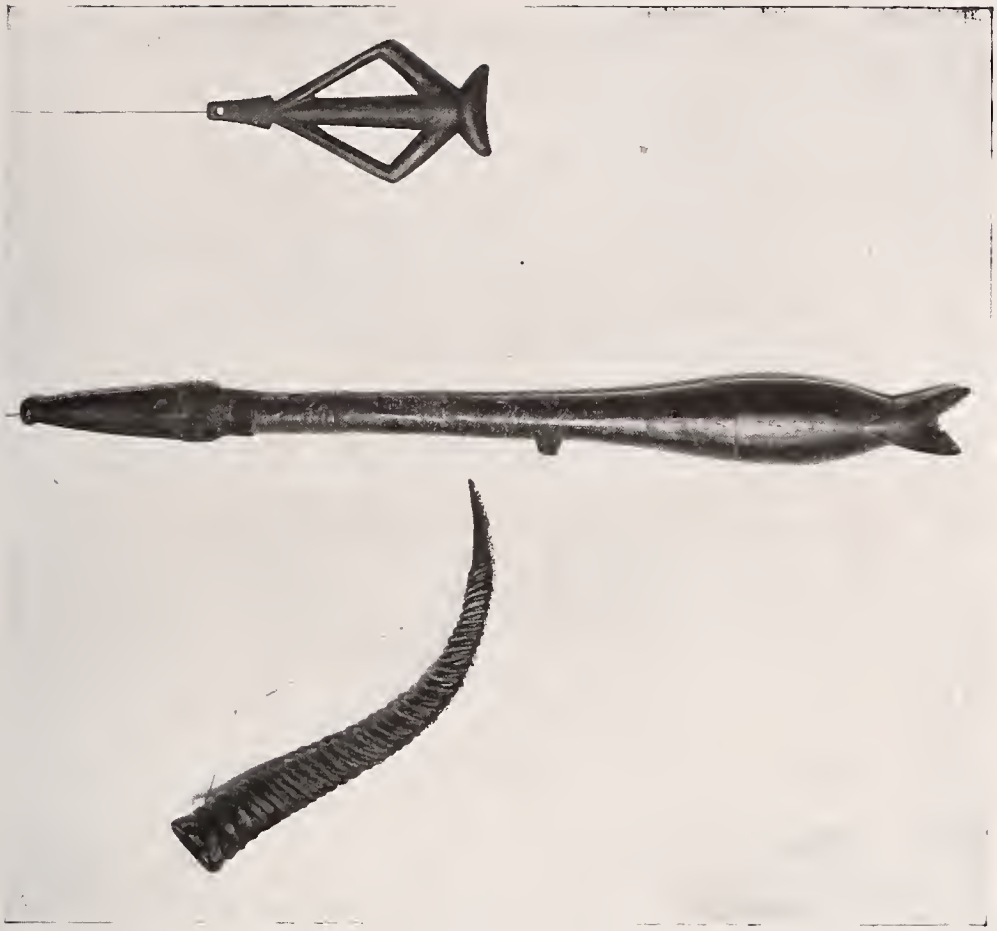
Types et costumes lobi (doigt de gant).

Joueurs de balafon lobi.

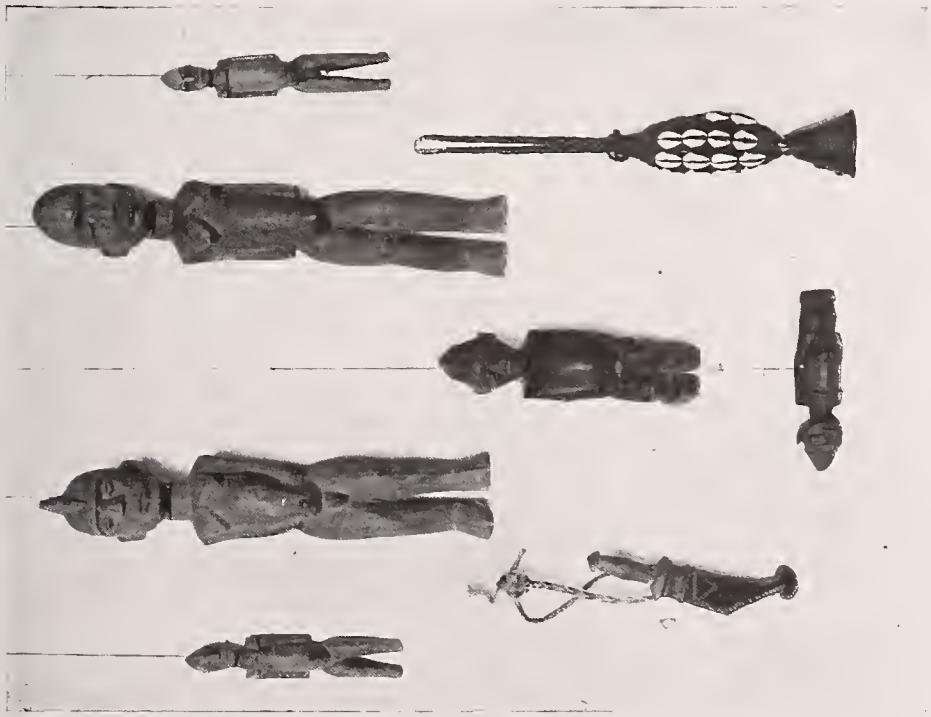
Hauts-fourneaux dagari.



Casque et ornements d'ivoire et de cuivre lobi.



Corne et sifflets de guerre lobi.



Statuettes lobi, en bois.

Statuette lobi.

Siège-casse-tête ; celui de droite : lobi ; celui de gauche : bérifon.

L'enfant appartenant au clan de sa mère, c'est par le nom de celle-ci qu'on le désignera. Les parents prennent autant de soins de leurs enfants que l'état sauvage dans lequel ils vivent le leur permet. Nus comme les auteurs de leurs jours, les enfants grandissent au milieu d'une hygiène déplorable. Aussi, parmi eux, la mortalité est-elle grande. La variole chez les enfants, la maladie du sommeil chez les adultes sont, avec la flèche empoisonnée, les fléaux qui déciment le Lobi. Heureusement pour elle, la race est prolifique.

La Famille. — Tant que les enfants sont en bas âge, c'est la mère qui les élève. Mais dès leur dixième année, les garçons accompagnent leur père dans les champs pendant que les filles secondent leur mère à la maison.

Quand les garçons ont atteint l'âge de 15 ans, ils commencent à s'émanciper, ils n'obéissent déjà plus à leur père. Ils n'acquièrent cependant leur complète indépendance que lorsqu'ils ont quitté définitivement la sokala paternelle pour cohabiter avec leur femme en une nouvelle demeure. De même, c'est lorsqu'elle suit son mari à la maison conjugale que la femme s'émancipe de la tutelle de sa mère.

Les parents n'abandonnent pas leurs enfants, mais il se peut toutefois qu'un enfant quitte la maison de son père pour aller vivre chez son oncle maternel.

Les vieillards et les infirmes sont nourris soit par leurs enfants, soit par leurs neveux : ce dernier cas est le plus fréquent.

L'ascendant pris par la mère sur les enfants dès leur jeune âge subsiste même lorsqu'ils grandissent. Aussi, dans la famille, l'autorité de la mère est-elle plus grande que celle du père. Si la puissance paternelle est souvent sans effet, celle de l'oncle frère aîné de la mère n'est généralement pas discutée, à la condition, bien entendu, que l'oncle n'abuse pas du droit que lui confère la coutume. Si les neveux obéissent volontiers à cet oncle maternel, c'est que, dans une certaine mesure, il pourvoit à leurs besoins. Ainsi il les établit lorsqu'ils se marient, tandis que le père ne leur donne rien.

Filiation. — En résumé l'échelle de la parenté serait la suivante :

1° La mère et le père, les grands-parents, les frères et sœurs ;

2° L'oncle frère aîné de la mère et tuteur de ses enfants ;

3° Les autres oncles maternels ;

4° Les cousins côté maternel ;

5° Les oncles paternels avec leur descendance.

La prédominance accordée à la ligne maternelle dans la famille, la constitution de cette sorte de matriarcat, semblerait déceler que le peuple lobi n'est dépourvu ni de bon sens, ni d'une certaine philosophie. Il n'accepte la parenté qu'à coup sûr. Il lui est bien permis de n'avoir qu'une confiance limitée dans un serment de fidélité : aussi, en matière de filiation, la ligne maternelle seule paraît lui présenter des garanties certaines [1].

Divorce. — Le fait est très rare de voir le mari répudier sa femme. Cet usage est contraire aux mœurs des Lobi.

Dans un seul cas, la femme peut être invitée par son mari à retourner chez ses parents : c'est lorsqu'elle est atteinte de maladie grave, de maladie du sommeil par exemple. Cependant, même dans cette situation, le mari doit pourvoir aux besoins de sa femme. S'il refusait de l'entretenir, ce serait reconnaître implicitement le divorce entre eux deux. La femme, au contraire, peut quitter son mari si bon lui semble, mais à la condition qu'elle se retirera chez sa mère ou chez son

1. N. B. — La préférence accordée à la tige utérine n'est pas spéciale au Lobi. Elle était autrefois la règle universelle en Afrique occidentale et a persisté presque partout où l'influence de l'islam ne s'est pas fait sentir.

oncle maternel. De la sorte, le mariage se trouve dissous, sans qu'il y ait représailles de la part du mari. Il restera dans la suite une question d'indemnité à régler, ce sera d'ailleurs le point délicat. Si la femme, au lieu de se rendre directement chez ses parents, allait demeurer avec un autre homme, il y aurait adultère, cause d'un conflit qui se traduirait par des échanges de flèches.

Lorsque la femme s'est retirée chez ses parents, il est établi en principe que la mère doit restituer au mari lésé tous les cadeaux reçus par la famille au moment des fiançailles. On remarquera qu'en la circonstance le père ne s'occupe pas des affaires de sa fille, il s'en désintéresse complètement.

Etant donné que, le plus souvent, la mère n'est pas en mesure de rembourser les cadeaux ou l'indemnité correspondante, c'est à son frère, principal tuteur des enfants, qu'incombe le soin de régler pécuniairement le différend. Il devra s'exécuter de bon gré, car s'il refusait, la coutume rendant cet oncle solidaire de sa sœur, le mari n'hésiterait pas à se faire justice en volant son troupeau. Il arrive fréquemment que le mari divorcé n'exige pas immédiatement le remboursement de ce qui lui est dû par la mère ou l'oncle de son ancienne femme. Il s'entend alors avec eux et accepte de ne rentrer dans ses fonds que lorsque son ex-épouse sera remariée. Cela s'explique assez, car, à la conclusion de ce deuxième mariage, le nouveau mari fera tenir à son prédécesseur par l'intermédiaire des beaux-parents, le montant de l'indemnité qu'il réclame. Cette façon de procéder est tellement en usage au Lobi qu'un arrangement préalable n'est pas toujours nécessaire. On se contente de part et d'autre, pour le règlement de ces sortes d'affaires, d'une simple entente tacite. Toutefois cette coutume n'est pas universellement reconnue par la population; et c'est fort regrettable, car le remboursement des indemnités dues aux maris divorcés est la source des discordes qui occasionnent peut-être le plus de meurtres dans toute l'étendue de la province.

La règle de la restitution des cadeaux est générale, même lorsque la femme quitte le foyer conjugal pour cause d'infirmités du mari. Si ce dernier était dans l'impossibilité matérielle de se faire rendre son dû, ses neveux, les armes à la main, ne manqueraient pas de se substituer à leur oncle pour obtenir le respect de ses droits.

Épouser une femme divorcée sans qu'il y ait eu restitution de cadeaux, c'est se rendre complice d'adultère, et s'exposer aux représailles du mari évincé.

Il reste à savoir quels cadeaux seront rendus au mari divorcé, ou bien quelle indemnité lui sera consentie.

Deux manières de procéder : habituellement, les Bérifon exigent le rapport de tous les cadeaux, sans exception, offerts à la famille de la femme durant les fiançailles. Ils ajoutent également les dépenses faites à l'occasion des fiançailles et du mariage. Enfin ils évaluent le travail aux cultures que le fiancé à fourni aux beaux-parents. Cadeaux et autres dépenses peuvent être estimés en bœufs ou en cauris.

Lorsqu'elles établissent leurs comptes, les parties ne mettent naturellement pas tout l'esprit de conciliation désirable; aussi le dernier mot est-il toujours réservé au plus fort.

Il n'en est pas moins vrai que cette façon de faire est la plus usitée, et cela même par un grand nombre de Lobi.

Cependant les indigènes appartenant à cette peuplade procèdent différemment lorsque le ménage se sépare après un temps assez court de vie commune.

Dans ce cas, le mari divorcé réclame autant de bœufs que sa femme a passé d'années sous son toit. Cette coutume qui simplifie les comptes serait excellente si le mari, trop souvent de mauvaise foi, ne réclamait pas en outre les cadeaux qu'il

a donnés. Certains assurent pour justifier cette prétention que chaque bœuf représente seulement la nourriture prise chaque année par la femme. Toutes ces façons de voir sont autant de causes de litige, qui dégènèrent en démêlés sanglants. Le résultat est toujours le même.

Quand une jeune fille, après avoir été fiancée, abandonne son prétendu pour convoler ailleurs, le cas est assimilé à un divorce. Sa famille devra faire les mêmes restitutions que si le mariage avait eu lieu. Tous les cadeaux offerts par le fiancé éconduit devront lui être intégralement rendus.

Lorsque la femme quitte son mari, les filles et les enfants en bas âge suivent toujours la mère. Généralement les garçons restent avec le père, cependant il se peut très bien qu'ils aillent aussi vivre avec leur mère, ou encore qu'ils demandent l'hospitalité à leur oncle maternel.

La Propriété Lobi. — Il a été dit précédemment que les habitants du Lobi ne connaissaient que la propriété individuelle. Il convient maintenant d'énumérer les biens qui constituent leurs richesses

Le cauri, seule monnaie en usage dans le pays, sert aux quelques transactions entre indigènes. Ce moyen d'échange dont la valeur est infime ne représente qu'une très faible partie de la fortune des habitants. Quant à l'or actuellement recueilli, on ne peut jusqu'à présent le considérer comme une richesse puisque son utilité échappe encore à ceux qui le détiennent.

Ce que possède un Lobi, autrement dit son héritage, comprend généralement :

1° L'habitation (sokala) avec les outils, ustensiles et autres accessoires;

2° Les cultures ;

3° Les récoltes ;

4° Le troupeau.

Le Lobi construit sa sokala lorsqu'il épouse sa première femme. Il fait appel pour cela à la bonne volonté de ses amis, mais, en échange de ce service, il leur offre de copieuses libations. A pleines calebasses, autant que l'estomac d'un noir peut en contenir, chacun boit du dolo. Dans cette circonstance, l'oncle prouvera qu'il est encore une fois le généreux banquier fourni par la nature, car c'est lui qui réglera la note.

Plusieurs familles vivent parfois dans la même demeure. C'est qu'alors le propriétaire a gardé près de lui ses enfants mariés.

Le champ qui fait vivre les membres de la sokala n'est pas toujours situé à proximité de l'habitation. C'est le père de famille qui en choisit l'emplacement d'après la qualité du terrain. Dès l'instant qu'il le cultive, il en est le maître. Cependant la prise de possession est incomplète, car il n'acquiert ainsi que l'usufruit de la terre. Le fond reste toujours la propriété de la collectivité, village ou tribu, et c'est là le seul cas où intervient la conception de la propriété collective.

Le champ est travaillé par tous les hommes de la sokala et même par des amis qui volontiers prêtent leur concours à charge de revanche. Le premier jour on fait ripaille, le dolo coule en abondance. On commencera la besogne ensuite avec entrain.

Dans un coin du champ ou sous un arbre à proximité, chacun dépose son arc et son carquois. Cette précaution prise, toute la joyeuse bande pousse le cri de guerre et se met à bêcher avec une vigueur et un acharnement extraordinaires. Un étranger non prévenu prendrait cette bousculade pour une mêlée véritable.

Dès que les jeunes garçons ont assez de force pour remuer la terre, ils laissent leurs troupeaux et vont travailler aux champs. Le père prend alors sur ses cultures un carré préparé en commun et le donne à son fils. A mesure qu'il devient plus vigoureux, le jeune homme arrondit son lopin de terre en défrichant tout autour.

Ce petit champ contigu à celui du père est la propriété de l'enfant, lequel finit d'ailleurs par y consacrer la majeure partie de son temps.

Tels sont les procédés en usage pour acquérir et cultiver un champ.

Généralement, le Lobi ne vend pas ses terrains de cultures, bien qu'il lui arrive parfois de les abandonner avant complet épuisement du sol. Lorsque, dans ce cas, la terre passe entre les mains d'un nouvel occupant, l'ancien ne conserve plus sur le domaine que le seul droit de jouissance des arbres fruitiers (karités ou arbres à beurre, nétés ou arbres à farine).

Les récoltes ramassées, il est procédé à leur répartition.

Le père conserve les produits de son champ pour en faire sa nourriture ainsi que celle de ses femmes. Les filles et les enfants en bas âge qui dépendent de la mère sont également nourris avec la récolte du père de famille. Celui-ci peut avoir à entretenir aussi ses neveux, mais il ne donne à ses fils l'alimentation que s'il le juge à propos.

Tout ce qui est récolté sur le terrain que l'on a vu cultiver par le jeune garçon est son entière propriété. Il utilisera pour sa consommation personnelle le grain lui appartenant et c'est à sa mère qu'il le donnera afin qu'elle le lui prépare. Si sa récolte est abondante, la mère ira vendre au marché le mil dont il n'aura pas fait usage. Avec le produit de cette opération plusieurs fois renouvelée, l'oncle, si ce n'est le père, achètera, quand la somme sera suffisante, un bœuf ou un mouton pour le compte du jeune homme, qui constituera ainsi petit à petit son troupeau.

Lorsqu'on rencontre les troupeaux d'un village paissant ensemble, on ne doit pas en conclure qu'ils appartiennent à la collectivité. Tout ce bétail est à des propriétaires différents. D'ailleurs la fortune d'un habitant s'extériorise par le nombre de bœufs qu'il possède.

En cas de disette, lorsque le mil vient à manquer, le fils ne demande rien à son père, c'est l'oncle tuteur qui doit pourvoir à sa nourriture. La coutume est, paraît-il, très rigide sur ce point. Si le neveu quémandeur était éconduit, il se croirait autorisé à voler son oncle.

En général, les femmes non mariées ne possèdent pas. Celles qui sont en puissance de mari ont souvent un bien propre qu'elles se procurent en exerçant un petit négoce, par exemple en fabricant et en vendant du dolo.

Entre autre mode d'acquisition, il ne faut pas oublier le vol et la rapine. Un Lobi n'a nul scrupule à dévaliser ses parents les plus proches. Quand se présente l'occasion de s'emparer du bien d'autrui, il ne la laisse jamais échapper.

Les objets trouvés appartiennent toujours à l'inventeur. C'est le triomphe du vieil adage « possession vaut titre ». Il ne faudrait pas cependant s'imaginer que les anciens propriétaires des choses perdues ou volées renoncent pour cela à leurs droits. Ce serait mal connaître les Lobi. Bien au contraire, ils revendiquent énergiquement ces droits à coups de flèches. Quels excellents prétextes pour assassiner quelqu'un ! Lorsqu'on tient un aussi bon motif, on ne le lâche pas. Bien mieux, chacun se le lègue dans la famille, il fait partie de l'héritage. Très fréquemment, la cause première de mésintelligence entre voisins se perd dans la nuit des temps, tellement il est vrai qu'au Lobi les vols et les crimes ne se prescrivent jamais.

En principe, le Lobi garde son bien jusqu'à sa mort et il est très rare de lui voir pratiquer la donation entre vifs. Lorsqu'il tombe infirme au point de ne plus pouvoir administrer et défendre sa propriété, ses neveux, s'il n'a plus de frère, s'en emparent sans autre formalité. Dépouillé de ses ressources, il devient alors le parent pauvre dont la fin n'est pas enviable. C'est pour son malheur, en effet, que les neveux qui l'ont spolié se chargent aussi de le nourrir. Encore ceux-ci n'ont-ils

souvent rien de plus pressé que de l'envoyer, à l'aide de quelque poison, rejoindre les mânes des ancêtres.

Successions. — Le règlement des successions est une cause d'interminables discordes entre Lobi. Les usages sur ce point sont extrêmement variables et à chaque instant méconnus.

On s'efforcera d'exposer ici les grandes lignes de la coutume la plus couramment acceptée, encore qu'elle soit discutée par beaucoup d'indigènes.

En matière de succession, la parenté suit la ligne féminine collatérale. Le fils n'hérite pas de son père. Il s'approprie cependant son arc et son carquois, lorsque ceux qui recueillent la succession n'y voient pas d'inconvénient.

L'héritage revient conjointement aux frères utérins du défunt et aux enfants de ses sœurs utérines, celles-ci n'étant pas héritières. Certains n'admettent en première ligne comme ayant droit que l'aîné des frères et les aînés des neveux ci-dessus mentionnés.

Les droits du frère ne sont par conséquent pas transmissibles à ses enfants. S'il mourait avant l'ouverture de la succession, ses fils ne pourraient prétendre à une part d'héritage que si l'oncle décédé ne laissait ni frère, ni neveux fils de ses sœurs.

Le privilège que donne la coutume au neveu héritier de tous les oncles maternels peut s'expliquer de la sorte : l'idée de clan, alliance offensive et défensive de parents et d'amis, est supérieure chez les Lobi à l'idée de famille. On sait que les enfants, si les époux sont de clans différents, font toujours partie de celui de leur mère. Mais dans ce cas, le clan de la mère est aussi celui de l'oncle maternel alors que les cousins, fils de cet oncle, dépendront peut-être d'un autre clan. Suivant la règle générale, ils se rangent en effet eux aussi dans le clan de leur mère. Si le clan tient lieu de famille, l'oncle prend la place du père : il est donc rationnel que son neveu soit son héritier.

Dans le partage des biens entre oncles et neveux, le plus fort essaie bien entendu de s'approprier la part du lion. Quand les neveux sont trop jeunes pour que leurs menaces soient assez persuasives, les oncles ne leur laissent rien. Il est vrai qu'ils sont eux-mêmes des oncles à héritage, tout n'est donc pas perdu pour les neveux.

Généralement, les femmes avec leurs petits enfants sont dévolues à l'aîné des frères. Mais si elles demandent à aller vivre chez l'un des autres héritiers, l'affaire s'arrange, personne n'y met opposition. Le troupeau est réparti entre les neveux et les provisions restent la propriété des veuves. Les héritiers abandonnent quelquefois la sokala aux fils du défunt, surtout lorsque ceux-ci refusent d'en sortir.

Les femmes qui passent à la liquidation d'une succession sous l'autorité d'un nouveau maître sont toujours libres de ne pas y rester. Seulement, comme le frère a entièrement hérité des droits de l'époux, il considérera le départ de la femme comme un divorce, et il exigera les dommages et intérêts que réclame toujours le mari en pareil cas.

L'héritage d'un grand-père va également aux neveux ou aux petits neveux. On a vu que la femme mariée pouvait posséder ; à qui doit revenir la succession ? en premier lieu à ses frères ; si elle n'a pas de frère, à ses fils, et, si elle n'a ni frère ni fils, ce sont ses filles qui héritent. Détail à noter, les cadeaux que la femme a reçus de son mari font partie de sa succession.

Les fils n'héritent de leur père que s'il n'existe pas d'héritiers collatéraux. Quant aux filles, elles n'ont droit à la succession que si les héritiers mâles viennent à manquer.

La grande fête du mort, qui n'a lieu quelquefois qu'un ou deux ans après ses funérailles, est la circonstance ordinairement choisie par les héritiers pour liquider la succession. Jusqu'à cette date, ce sont les fils qui administrent l'héritage et en

tirent profit. Le partage est l'occasion de joyeuses libations et de tam-tam monstres. C'est une répétition des réjouissances qui déjà avaient eu lieu lors de l'enterrement, cérémonie qui mérite vraiment d'être relatée ici.

Funérailles. — Lorsqu'un Lobi est sur le point de trépasser, ses enfants font prévenir la famille et les amis. Tous se rendent auprès du moribond que l'on a eu soin d'étendre devant la porte de sa case. Les femmes poussent alors des cris déchirants afin que le malade ne puisse pas douter des regrets qu'il va laisser. Sitôt qu'il est mort, les pleurs cessent et la fête commence. Il est de bon ton pour un Lobi de prévoir ses funérailles et d'y pourvoir en achetant une importante quantité de poudre, que les amis viendront brûler dans de vieux fusils à pierre le jour de l'enterrement. Cet usage est récent : il n'est pas antérieur, en effet, à notre installation dans le pays.

Quand on accorde au mort des funérailles honorables, ce qu'on lui refuse impitoyablement s'il a passé durant sa vie pour un sorcier; on l'assied alors sur un petit banc, le dos appuyé contre un arbre ou contre le mur de sa case. L'usage est non moins répandu de l'envelopper dans une natte qui lui servira de linceul jusqu'à sa sépulture. Près de lui, on renverse un grand vase en terre et on apporte quelques épis de mil décortiqués : des provisions pour le grand voyage probablement.

Les jeunes gens dansent le tam-tam, les femmes devant le corps, les hommes tournent autour en sautant à cloche-pied. Par instants on exécute un mouvement d'ensemble, tout le monde esquisse un petit quadrille.

De vieilles femmes en grand deuil (tout leur corps est badigeonné d'argile blanche) se relaient à tour de rôle pour chasser les mouches qui bourdonnent autour du cadavre.

A côté des joueurs de balafou qui mènent la danse, la famille a eu soin d'apporter des rafraîchissements et aussi une nourriture plus substantielle que celle offerte au cher défunt.

Lorsqu'on a suffisamment bu et dansé la nuit et le jour, on pense enfin à mettre en terre le cadavre. Généralement il est grand temps et la décomposition est déjà avancée. Quelques parents et amis dévoués se chargent de cette dernière opération qu'on estime la moins importante et à laquelle beaucoup d'invités n'assistent pas.

A proximité de sa sokala, la famille possède une sorte de caveau où sont inhumés ses membres. On y porte le mort. Après l'avoir fait passer par l'ouverture étroite pratiquée à fleur de terre, on le dépose au fond du souterrain, assis autant que possible et adossé contre le mur. Cette corvée terminée, on boit encore un peu de dolo et chacun rentre chez soi.

IV. — Justice.

La loi n'aurait point toute la force dont elle est investie sans une organisation judiciaire puissante chargée de l'appliquer.

Il n'existe aucun rudiment de cette institution dans la coutume lobi, puisque les indigènes ne connaissent ni aucune espèce de Tribunal ni aucune forme d'autorité, ni ainsi que nous l'avons dit, aucune sorte de justice.

Rôle des prêtres. — On a pu se demander si les Lobi, désireux de trancher leurs différends, ne prenaient pas parfois les prêtres pour juges. L'influence accordée au « grand féticheur » de Nako pouvait donner crédit à cette supposition. Il n'en est rien. Personne chez ces peuplades n'a qualité pour prononcer une décision obligatoirement exécutoire.

Si, dans les contestations, les « féticheurs » ne sont appelés ni à juger, ni

même à concilier les parties, ils détiennent cependant un terrible instrument de justice : le jugement de Dieu. C'est, pour la famille, le patriarche qui ordonne ce jugement ou encore un patriarche choisi comme arbitre s'il s'agit de plusieurs familles.

Les épreuves du feu et du fer chaud de notre moyen âge se retrouvent ainsi au Lobi. Elles sont, il est vrai, quelque peu modifiées, en raison des mœurs et du tempérament tout spécial du peuple qui nous occupe. Voici dans quelles circonstances les « féticheurs » révèlent à leurs clients les jugements impénétrables de la justice divine. Pour mettre fin à une affaire litigieuse, un Lobi défère parfois le serment, si l'on peut s'exprimer ainsi, à son adversaire. Celui qui prête serment place sur sa tête une pierre ou une motte de terre en même temps qu'il proclame la véracité de ses affirmations. Le « féticheur » contrôle ensuite ses dires en lui faisant boire une liqueur « fétiche » de sa préparation. Si, durant l'épreuve, le plaideur tombe malade, c'est qu'il a falsifié la vérité, et si sa maladie l'emmène au tombeau, c'est que sa cause ne valait rien. Il n'a eu en mourant que le châtiment mérité de son faux serment.

Quand on veut donner plus de solennité à cette cérémonie, on va faire la prestation du serment sur la montagne d'or, montagne sacrée située dans le Sud-Est du Cercle.

Selon le prix qu'on y met, le breuvage justicier est plus ou moins anodin et il est très rare que des plaideurs riches ou ceux qui ont fait au féticheur des présents importants en subissent les méfaits. Il est vrai de dire que ces cérémonies ne se traduisent que tout à fait exceptionnellement par la mort de l'une des deux parties. Le « féticheur » n'ignore point, en effet, les représailles qu'il encourrait de la part de la famille.

Pour terminer, il est intéressant d'examiner la façon dont les Lobi ont accepté la justice que nous avons instituée sur leur territoire depuis que nous y sommes installés.

Nos Tribunaux. — Le décret du 10 novembre 1903, qui organise la justice indigène en Afrique occidentale française, est appliqué dans le cercle du Lobi. Conformément aux prescriptions de ce décret, deux juridictions ont été établies au siège du chef-lieu.

L'une, appelée tribunal de province, et composée uniquement d'indigènes, connaît de toutes les affaires civiles et correctionnelles.

L'autre, appelée tribunal de cercle, juge les affaires criminelles et statue en dernier ressort, comme tribunal d'appel, sur les décisions rendues par le tribunal de province dont appel a été interjeté. Les indigènes qui font partie de ce tribunal ont seulement voix consultative.

Dans la presque totalité des cercles de la Colonie du Haut-Sénégal et Niger où les populations sont soumises, où notre autorité est définitivement reconnue, les tribunaux de province siègent régulièrement une ou plusieurs fois par semaine, suivant l'affluence des affaires.

Selon la religion dont se réclament les personnes mises en cause, les juges appliquent la coutume musulmane, bribes de droit musulman, ou la coutume indigène en vigueur dans la région. Les indigènes ont accepté cette justice en montrant à l'égard de leurs juges naturels une confiance telle que, généralement, tous s'inclinent devant les décisions du tribunal de province. Bien rarement en effet les affaires viennent en appel devant la juridiction supérieure, ce n'est donc qu'exceptionnellement que les tribunaux de cercle sont appelés à siéger.

Il n'en est pas de même au Lobi, où le tribunal de province siège rarement, et encore est-ce seulement pour statuer sur des affaires correctionnelles. Il n'est

presque jamais appelé, faute de plaideurs, à fonctionner comme juridiction civile.

Pour régler leurs petits différends, les indigènes amis viennent assez volontiers en conciliation devant le commandant du cercle qui leur donne des avis. Naturellement, ils en prennent et ils en laissent; l'idée d'arbitrage n'est pas assez nette dans leur cerveau, pour qu'ils puissent accepter une décision ni même un conseil. Aussi les affaires s'arrangent ou ne s'arrangent pas.

Si les Lobi n'ont pas une confiance illimitée dans notre système judiciaire, les mieux intentionnés lui font cependant des concessions. Ainsi quelques-uns sont allés de très bonne foi demander à l'administrateur-juge l'autorisation de voler un troupeau ou de tuer un ennemi.

Il serait d'ailleurs difficile, en raison des querelles qui divisent les Lobi, de trouver un juge indigène impartial, et lorsque l'un d'entre eux se trouve investi de fonctions judiciaires, il est loin d'être pénétré de leur importance. Il arrive même parfois qu'il profite des audiences du Tribunal pour afficher un sans-gêne et une indécence qu'il est difficile de préciser ici. Cela ne l'empêche pas d'ailleurs d'être d'une sévérité intransigeante et, lorsqu'avant de prononcer un jugement le Président demande à cet assesseur son avis sur le cas de l'inculpé, il est bien rare que la réponse ne soit pas la suivante : « Fais ce que tu voudras, mais mon avis est qu'on le tue ».

Tout le tempérament de ces primitifs est résumé dans cette sentence. Elle est sanguinaire et cruelle. Elle est très lobi.

C'est bien le geste d'un être pour qui la vie humaine ne compte pas.

FOLK-LORE D'ÉTHIOPIE [1]

Par M. René Basset (Alger).

Il y a dix-neuf ans, je signalais dans la *Revue des Traditions populaires* l'importante contribution que M. Guidi apportait au folk-lore de l'Abyssinie, si pauvrement exploité jusque-là, par la publication de ses textes amarinhas [2] ; aujourd'hui, j'ai à faire connaître une riche collection concernant une autre partie de l'Abyssinie et due à un sémitisant bien connu, M. Enno Littmann [3]. Il avait été aidé dans cette tâche par un indigène des mieux doués Naffa' wad 'Etmân de Gheleb, qui était venu s'établir près de lui et qui disparut mystérieusement dans la traversée de Naples à Catane. M. Littmann lui rend un hommage ému dans sa préface (T. I, p. xii-xiii).

Les deux premiers volumes publiés aujourd'hui (l'ouvrage doit en avoir cinq) sont consacrés aux contes, aux coutumes, aux noms et aux chants funèbres des populations parlant le Tigré, au nord-est de l'Abyssinie. Pour les contes, l'auteur fait remarquer (T. II, p. xii) que, bien que les Éthiopiens soient grands amateurs d'histoires, qu'ils passent une bonne partie de la nuit à en entendre et à en dire devant les feux de campements, il ne faut pas leur demander l'imagination créatrice ni la puissance dramatique des récits arabo-persans. On le remarque surtout dans ceux qui paraissent indigènes d'origine et qui ont trait à des choses actuelles du pays, comme le conte X, *L'homme au cœur pur et l'homme à l'âme noire;* le conte XXVII, *le Partage des deux frères.* Le nombre de ces derniers n'est pas très considérable en dépit du proverbe local qui forme la moralité de chaque récit : l'immense majorité se retrouve dans les autres littératures, j'en citerai quelques exemples.

Une partie des contes (24) a pour héros des animaux : le premier expliquant pourquoi les ânes reniflent et se flairent quand ils se rencontrent : c'est pour se demander des nouvelles de celui qui a été envoyé au ciel pour se plaindre de la tyrannie des hommes [4]. Un certain nombre de ces contes sont les fables bien

1. Enno Littmann. *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia.* T. I et II. Tales, Customs, Names and Dirges of the Tigré Tribes (tigre text, english translation) Leiden, Brill 1910. In-8°, xvii-267, xvii-344 p. avec des photographies.

2. Juillet 1892, p. 391-409; mai 1893, p. 292-293. Pour la littérature populaire en amarinha, je dois ajouter le travail de Mittvoch, *Proben aus amharischen Volksmunden*, *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, t. X, IIe partie, Berlin, 1907, p. 185-241.

3. L'ensemble des résultats de sa mission a été exposé par lui dans un mémoire intitulé, *Preliminary Report on the Princeton University Expedition to Abyssinia*, *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XX, 1907, p. 151-182. Je crois devoir aussi signaler le compte rendu que M. Wellhausen a donné de ces deux volumes : *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1910, juin p. 444-448.

4. Ailleurs ce trait est attribué aux chiens. Ainsi, M. Wellhausen dans le compte rendu cité, p. 445, rappelle qu'en Souabe, on raconte que les chiens se flairent sous la queue pour trouver la réponse que l'un d'eux doit rapporter d'Amérique. Cf. différentes versions de ce trait : *Revue des traditions populaires*, t. II, 1885, p. 433-436; III, 1888, p. 97; IX, 1894, p. 165; X, 1895, p. 27; XIV, 1899, p. 379. Cette plaisanterie étiologique est ancienne, car on la trouve déjà dans Phèdre :

connues : *L'homme, le serpent et le renard* (*L'homme et la vipère*) : le renard remplace le hérisson d'un conte berbère et la fin de la fable tigré concorde avec celle d'un autre conte berbère : *Le lion, le chacal et l'homme* [1]. C'est, du reste, avec quelques développements en moins, le thème d'un conte saho : *L'homme, le serpent et le chacal* [2] et de deux contes nouba : *Le bédouin, le crocodile, le renard, la hyène et le loup* et *Le crocodile, le bédouin et le renard* [3]. On sait que les recherches de M. Krohn ont établi l'Égypte comme patrie de ce conte [4]. Le suivant, *Conseil tenu par les rats* (La Fontaine, II, 2), existe aussi en amarinha [5], mais cette dernière version se rapproche davantage de la forme occidentale [6]. Dans le conte de *Tous les animaux mangeables et non mangeables*, la guenon et le renard se disputent à qui est le plus vieux, comme dans un conte berbère, *La question d'âge*, le chacal et le hérisson ; en tigré, c'est le renard qui l'emporte ; en berbère, le hérisson [7]. La manière dont la guenon se défait du lion en lui persuadant de garder au cou un nerf qui, en se desséchant, finit par l'étrangler, rappelle la ruse du chacal qui enferme les pattes du lion dans du cuir frais et l'immobilise ainsi [8]. Le conte suivant, *Le lion, la hyène et le renard*, se compose de deux parties, dont la première est la plus répandue : le renard démontre par un exemple que le veau revendiqué injustement par le lion pour son taureau appartient à la vache de la hyène [9]. La fable XI, *Le renard, le milan blanc et le corbeau* est une des plus répandues : le renard force, par ses menaces, le milan à lui jeter ses petits les uns après les autres ; il essaie ensuite de tuer le corbeau qui a montré au milan que ses menaces ne peuvent se réaliser, mais le corbeau lui échappe par son adresse. Une version bilin [10] et une version nouba reproduisent le même sujet [11]. Une forme

L. IV, f. 18, *Canes legati ad Jovem* (Hervieux, *Les Fabulistes latins*, t. II, Paris, 1884, in-8°, p. 45) ; elle existe aussi en portugais : *Porque as cães se chenam* (Braga, *Contos tradicionães do povo portuguez*, Porto, s. d. 2 v. : in-12, t. II, p. 152-153). C'est à elle que fait sans doute allusion une des questions de Djahizh (Van Vloten, *Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern*, d'après le *Kitâb el Hâïaouân*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1893, t. VII, p. 172).

1. Cf. mes *Contes populaires berbères*, Paris, 1887, in-18, p. 3-10, 16-17, 134-135 ; 140-144 et mes *Nouveaux Contes berbères*, Paris, 1897, in-18, p. 192, 197-202.

2. Reinisch, *Die Saho-Sprache*, t. I, Vienne, 1889, in-8°, p. 205-207.

3. Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, t. I, Vienne, 1879, in-8°, p. 191-195, 206-211.

4. *Mann und Fuchs*, Helsingfors, 1891, in-8°.

5. Guidi, *Proverbi, strofe e racconti abissini*, Rome, 1894, in-8°, p. 72-73.

6. Cf. sur les différentes versions mes *Recherches sur Si Djoh'a*, en tête de la traduction des *Fourberies de Si Djeh'a* par M. Mouliéras (Paris, 1892, in-12. Tableau comparatif, p. 49, note 1). On peut y ajouter une version qui se trouve dans les *Visions of Pierce Plowman* de Langland. Cf. Wright, *Essays on the subjects connected with the literature, popular superstitions and history of England*, Londres, 1846, in-8°, p. 172-173 ; Jusserand, *L'épopée mystique de William Langland*, Paris, 1893, in-16, p. 40-41 (traduction), 241-243 (texte); G. Le Noble, *Contes et fables*, t. I, f° 23, *Des Souris et du chat* ; W. von Schulenburg, *Wendische Volkssagen und Gebräuche*, Leipzig, 1880, in-12, p. 291. *Les rats* (il s'agit d'attacher un panier à la bouche du chat).

7. Cf. mes *Nouveaux contes berbères*, p. 30-31 ; 268-269.

8. Cf. mes *Nouveaux contes berbères*, LXVIII, *Le hérisson, le chacal et le lion*, p. 14-16. Ce conte existe aussi au Tafilalet : Cf. Métois, *Contes sahariens*, *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger*, 1909, p. 512-513. Nous retrouvons la même ruse dans un conte des Beni-Snous ; *Le lion, le chacal et le hérisson* (Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni-Snous*, t. I, Paris, 1909, in-8°, p. 256-258).

9. Cf. mes *Nouveaux contes berbères*, p. 271 ; ma *Mission au Sénégal*, t. I, 2e fasc., Paris, 1910, in-8°, p. 398, note 1 ; une version kikongo ap. Seidel et Struyf, *Grammaire congolaise*, Heidelberg, 1910, in-8°, p. 214-217. De toutes les versions que j'ai signalées dans mes notes, (indienne, saho, soninké, kikongo, zénaga, hassania) ce sont les deux dernières qui se rapprochent le plus du tigré.

10. Reinisch, *Die Bilin-Sprache*, t. I, Leipzig, 1883, in-8°, p. 231-234.

11. Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, t. I, p. 231-234.

plus ancienne a été recueillie chez les Berbères [1], mais toutes sont probablement dérivées de la version arabe du *Kalilah et Dimnah* que ne connaissait pas Benfey [2] : elle existe aussi dans les versions qui proviennent de l'arabe [3] : en hébreu [4] et en persan [5]. Toutefois l'absence de ce conte dans plusieurs exemplaires de la recension arabe et dans plusieurs anciennes versions indique une addition au texte primitif. Il a passé du reste chez les Hottentots [6] et les Bassoutos [7]. On la rencontre aussi en Europe chez les Slaves du Sud [8], chez les Saxons de Transylvanie [9] et jusque chez les Finnois [10]. Il n'est pas probable que la version tigré dérive du Kalilah et Dimnah traduit en éthiopien, cité comme source du *Mazmoura Krëstos* (fin du XVIe siècle) et dont on a pas retrouvé d'autre trace que cette mention [11]. Dans le conte XXII, *Comment le renard suivit l'éléphant*, le tour du premier s'introduisant dans le second et dévorant sa graisse, se retrouve dans un conte malinkhé, mais la hyène remplace le renard [12] ; le trait final par lequel celui-ci persuade au chacal de prendre sa place et de subir le châtiment qu'il a mérité, existe dans toutes les littératures populaires [13]. Le conte XIV, *La Poule*, nous présente une version de la fable de l'animal qui, ne pouvant être tué faute d'un couteau, le découvre lui-même [14]. Le conte XVI, *Bëïho, des gens d'au-*

1. Mouliéras, *Légendes et Contes merveilleux de la Grande Kabylie*, Paris, 1893, in-8°, n° XVII, p. 227.

2. Il en supposait l'existence en s'appuyant sur un passage de la version latine de Raymond de Béziers (*Pantschatantra*, Leipzig, 1859. D'ailleurs le texte avait été publié à Boulaq en 1249 hég., p. 107-108, et, depuis Benfey, par les dominicains de Mossoul, Mossoul, 1883, in-12, p. 425 ; par Ah'med H'assan Tabbara, *Kalilah wa Dimnah*. Beyrout, s. d., in-8°, p. 239-241 ; par Attaï et Riabnin, dans leur traduction de ce livre (*Kniga Kalilah i Dimnah*, Moscou, 1889, in-8°, p. 242-243, 263-264, d'après une édition de Beyrout que je n'ai pas sous les yeux), par Khalil El Khouri, *Kitâb Kalilah wa Dimnah*, Beyrout, 1899, in-12, p. 324-327 ; par le P. Cheikho, *La version arabe de Kalilah et Dimnah*, Beyrout, 1905, in-8°, p. 274. Cf. la traduction de Moreno, *La versione araba del libro di Kalilah e Dimnah*, San Remo, 1910, in-8°, p. 178-180. Elle manque dans la version poétique d'Ibn el Habbaryah, *Natâidj el Fitnah*, Bombay, 1317 hég., in-8°, mais on la trouve dans l'ancienne version espagnole du XIIIe siècle (Clifford G. Allen, *L'ancienne version espagnole de Kalila et Digna*, Mâcon, 1906, p. 199-201) et dans la version latine de Raymond de Béziers qui en provient (*Liber Kalilae et Dimnæ*, apud Hervieux, *Les fabulistes latins*, t. V, p. 772-775). Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. II, Liège, 1897, p. 112.

3. Elle manque toutefois dans la version grecque de Siméon Seth, *Stephanitès kai Ikhnélatès*, éd. Puntoni, Florence, 1889, in-8°.

4. J. Derenbourg, *Deux versions hébraïques du livre de Kalilah et Dimnah*, Paris, 1881, in-8°, p. 306. La version latine de Jean de Capoue qui dérive de l'hébreu la contient également (*Directorium humanae vitae*, éd. Puntoni, Pise, 1884, in-8°, ch. XVII, p. 264).

5. Hosain Vaïz Kâchefi, *Anvâr i Sohaili*, éd. Ouseley, Hertford, 1851, in-4°, p. 404 et dans la version turque qui en provient : Ali tchelebi, *Humayoun Nameh*, Boulaq, 1251 hég., in-4°, p. 376.

6. Bleek, *Reineke Fuchs in Africa*, Weimar, 1870, in-8°, p. 16-17, *La colombe et le héron* ; Meinhof, *Lehrbuch der Nama-Sprache*, Berlin, 1909, in-8°, p. 157-159, *Comment le chacal trompa la colombe et le héron*.

7. E. Jacottet, *Contes populaires des Bassoutos*, Paris, 1895, in-18, *Le chacal, la colombe et la panthère*, p. 34-41. Les rapprochements cités plus haut montrent que cette fable ne peut être, comme le croit M. Jacottet (p. 34, note 1) d'origine bushmen ou hottentote.

8. Krauss, *Sagen und Märchen der Süd-Slaven*, Leipzig, 1883, t. I, n° X.

9. Haltrich, *Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen*, Vienne, 1879, in-8°, n° XXI.

10. Emmy Schreek, *Finnische Märchen*, Weimar, 1887, in-8°, p. 189.

11. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1877, in-4°, p. 82, col. 2.

12. Monteil, *Contes soudanais*, Paris, 1905, in-18, *Le lièvre et la hyène*, p. 45-49.

13. Cf. les notes de Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, Paris, s. d., 2 v. in-8°, t. I, p. 113-120 ; t. II, p. 354-355, auxquelles il faut ajouter *Les Lunettes* de La Fontaine (*Contes*, IVe partie, XII) et les notes de l'édition Régnier (*Œuvres* de La Fontaine, t. V, Paris, 1887, in-8°, p. 518-519) ; Reinisch, *Die 'Afar-Sprache*, I, Vienne, 1885, in-8°, *Abu Nauwas*, p. 17-20, le dernier épisode du conte limousin, *Lu Mitadiu l'Arpeûgné*, Roche, *Contes limousins*, Paris, s. d., in-12, p. 78-82.

14. Cf. les versions sanscrites, grecques, arabes citées par Fraenkel, *Das Schaf und das Messer*,

trefois, est intéressant comme type de transplantation. On retrouve dans le recueil de Si Djoh'a tous les traits dont il se compose, à l'exception du premier : Beïho sort du sein de sa mère, et le dernier : Beïho se faisant passer pour une fille. Le premier ne paraît pas appartenir au fonds même du conte, ce qui ne permet pas de considérer Beïho comme un Kobold, suivant l'opinion de M. Wellhausen [1]. Dans une note, M. Littmann dit : On ne sait ce qu'était Beïho ; les uns disent que c'était un être humain, d'autres, un animal, peut-être de la famille du chacal (*baïh'ol*). Il est évident que c'est le surnom qui lui est donné à cause de ses ruses. On ne peut songer à l'identifier avec le Baïh'as arabe [2], malgré la ressemblance du personnage et encore moins à une altération du nom de Djoh'a. D'ailleurs les contes plaisants qui sont attribués à ce dernier, probablement sous l'influence égyptienne [3] sont attribués à Abou Noouâs sur tout le littoral de la Mer Rouge et de l'Océan indien : en tigré même [4], en danâkil [5], en somâli [6], en souahili [7] et jusque chez les Baronga de la baie Delagoa [8]. Le léopard, le renard et surtout la hyène sont les personnages des contes d'animaux qui suivent. Il est à remarquer que le premier porte en tigré le surnom de fils de ʿÂmer ((*Wed-ʿÂmer*), et que le renard est appelé ʿÂmer tandis qu'en arabe la hyène est désignée par l'appellation de « mère de ʿÂmer » (*Omm ʿÂmir*) [9].

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, t. XLVI. 1892, p. 737-740 et R. Pischel, *Aix tân machairan*, *ibid.*, t. XLVII, 1893, p. 86-91, auxquelles il faut ajouter Abou ʿObaïd el Sallam, *Et Toh'fat el Bahyah*, Constantinople, 1302 hég., p. 11-12 ; El ʿOkbari, *Charh' et Tibyân*, Le Caire, 1308 hég., 2 v. in-4°, t. II, p. 190 ; Durand et Cheïkho, *Elementa grammaticae arabicae*, Beyrout, 1897, in-8°, p. 222.

1. *Loco laud.*, p. 445.

2. Cf. El Isbahani, *Kitâb el Aghâni*, t. XXI, Leiden, 1305 hég., in-8°, p. 188-191 ; Perron, *Lettre sur les poètes Tarafah et Al-Moutalammis*, Paris, 1841, in-8°, p. 20-26 ; Meidâni, *Proverbes*, Boulaq, 1284 hég., 2 v. in-4°, t. I, p. 133; t. II, p. 104, 133, 135, 238, 313 ; El Mofadhdhel, *Amthâl el ʿArab*, Constantinople, 1300 hég., in-8°. p. 144 ; Abou ʿObaïd el Qâsem, *Amthâl* dans la *Tohfat el Bahyah*, Constantinople, 1302 hég., in-8°, p. 15 ; La légende de Baihâs est d'ailleurs ancienne, puisqu'un vers du poète anté-islamique, El Motalammis, y fait allusion (*Diwân*, d'El Motalammis, éd. Vollers, Leipzig, 1903, in-4°, p. 182, V, v. 4, p. 198, XIII, v. 6); Ibn Qotaïbah, *Kitâb el Ma'ârif*, éd. Wüstenfeld, Göttingen, 1850, in-8°, p. 40 ; Ibn Doraïd, *Kitâb el Ichtiqâq*, éd. Wüstenfeld, Göttingen, 1854, in-8°, p. 171 (sous le nom de Na'âmah). Ibn Abi Ya'koub en Nadim mentionne dans le *Kitâb el Fihrist* (t. I, éd. Flügel, Leipzig, 1871, in-4° p. 96) un *Kitâb h'adith Baïhâs wa ikhwanihi* parmi les *Akhbâr en Nawâil*.

3. Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, t. I, p. 162, 236-238.

4. Voir les contes 24, 25, 26.

5. Colizza, *Lingua Afar*, Vienne, 1873, in-8°, p. 93; Reinisch, *Die Afar-Sprache*, I, Vienne, 1885, in-8°, p. 14-20.

6. Reinisch, *Die Somali-Sprache*, I, Vienne, 1900, in-4°, p. 173-181.

7. Büttner, *Anthologie der Suaheli-Litteratur*, Berlin, 1894, in-8°, I, p. 87-92 ; II, p. 94; Velten, *Märchen und Erzählungen der Suaheli*, Stuttgart, 1898, 2 v. in-8°, t. I, p. 8-18, 154-157 ; t. II, p. 13-34 ; 241-245.

8. Junod, *Les chants et les contes des Ba-Ronga*, Neufchâtel, s. d., in-12, p. 292-303.

9. Cf. Qazouini, *'Adjâib el Makhlouqât*, éd. Wüstenfeld, Göttingen, 1849, p. 90-91 ; Madjd eddin Ibn al Athir, *Kitâb el Morassa'*, éd. Seybold, Vienne, 1896, in-8°, p. 102 ; Meïdâni, *Proverbes*, t. II, p. 76 ; Ed. Damiri, *H'aïat el h'aiawân*, Boulaq, 1292 hég., 2 v. in-4°, p. 90-91 ; El Ibchihi, *Mostat'ref*, Boulaq, 2 v. in-4°, t. II, p. 74, 141 ; Hommel, *Die Namen der Säugethiere*, Leipzig, 1879, in-8°, p. 308. On rencontre ce nom dans un vers de Chanfara (Abou Tammâm, *H'amasa*, éd. Freytag, t. I. Bonn, in-4°, 1828, p. 242 ; Ibn ʿAbd Rabbih, *El ʿIqd el Farid*, Boulaq, 1293 hég., 3 v. in-4°, t. I, p. 38) attribué ainsi à ʿAbd Allah ben Ez Zobaïr (Qazouini, *op. laud.*), un vers d'El Komaït (Qazouini, *op. laud*) et un vers anonyme cité par les *Mille et une nuits* (éd. du Caire, 4 v. in-8°, 1302 hég., t. I, p. 11), Meïdani (*loc. laud.*) ; Ed Damiri (*loc. laud.*) ; El Ibchihi, *Mostat'ref*, t. I, p. 249 ; *El Baihaqi*, *Kitâb el Mah'âsin* (éd. Schwally, Giessen, 1902, in-4°, p. 132 ; le pseudo-Djahizh, *Le livre des beautés et des antithèses* (éd. Van Vloten, Leyde, 1898, in-8°), p. 40 ; Ech. Charichi, *Commentaire des Séances de Hariri* (Boulaq, 1300 hég., 2 v. in-4°), t. I, p. 384; ʿOmar en Namari, *Bahdjat el Madjâlis* (ms. de la Bibliothèque Nationale d'Alger, n° 1868), f° 1 ; Ech Chirouânî, *Nafh'at el Yemen*,

Nous arrivons aux contes qui ont pour héros Abou Noouâs. Le célèbre poète de la cour de Haroun al Rachid dut à son caractère de se voir attribuer les plaisanteries qui l'ont été aussi à Nasreddin Khodja (ou Si Djoh'a) dans le bassin de la Méditerranée [1]. Le premier lui attribue un jugement semblable à celui de Bocchoris (*Le son paie l'odeur*), rapporté par Plutarque dans la *Vie de Démétrios*, § XXVII [2], le second est un trait de *La jeune fille avisée* : Abou Noouâs reçoit l'ordre de venir trouver le chef du pays à l'heure où il n'y a ni soleil ni ombre ; ni à pied, ni monté sur un animal [3].

Les suivants contiennent des énigmes ou des problèmes, dont la solution doit être trouvée par l'auditoire : par exemple le partage d'un héritage ; le moyen de transporter d'une rive à l'autre et sans les passer ensemble un léopard, une chèvre et une feuille ; ou trois hommes et trois femmes. Viennent ensuite quelques légendes historiques sur les Ad-Taklès et les Mensa : on remarquera celle d'après laquelle Moïse a été la dupe de Moh'ammed : celui-ci lui ayant confié ses chaussures à garder à la porte de Dieu et partant par un autre côté, tandis que Moïse l'attend encore. Une importante contribution au folk-lore stellaire est fournie par les chapitres qui suivent et que M. Littmann avait fait connaître par un précédent travail [4]. Nous rencontrons ensuite des récits populaires sur l'oiseau appelé *Dah*, le léopard devenu vieux, le caméléon, le *debbi* (ours ?), le loup, le lézard, l'oiseau *Qerqer*, la poule de Guinée qui est chrétienne, l'oiseau *suk-suk*, etc. Dans quelques-unes de ces légendes, les animaux sont représentés comme ayant été primitivement des êtres humains, comme l'oiseau *suk-suk* (n° 65), le singe, le scarabée, la guêpe, la mouche, le lézard, la grenouille et l'arbre *S'âyât* (n° 69).

Après quelques chants sur les animaux sauvages, nous arrivons aux légendes (n° 74 et 75) sur une population disparue, les Rôm, qui laissa dans les esprits un souvenir vivace de grandeur physique et de richesse en même temps que la mémoire d'un peuple de pasteurs : ils périrent par suite de la malédiction de Dieu, sans que les contes rapportés ici fassent connaître par quoi ils l'avaient méritée : on montre

Le Qaire, 1305 hég., pet. in-4°); Ibn 'Âs'im, *Hadâiq el Azhâr* (Bib. Nationale de Paris, f° arabe, n° 3528), f° 93.

1. Comme pour Si Djoh'a, on a composé un recueil de ces plaisanteries : *Nozhat el Djallâs fi Naouâdir Abou* (sic) *Noouâs*, Beyrouth, s. d. in-8°.

2. Cf. les rapprochements que j'ai indiqués dans la *Revue des Traditions populaires*, t. XVI, 1901, p. 635-636 (note), auxquels il faut ajouter *Democritus ridens* (Amsterdam, 1655, in-12, p. 143 ; Bezemer, *Volksdichtung aus Indonesien* (La Haye, 1904, in-8]), p. 254-256 ; Subraniah Pantulu, *Folk-lore of the Telugus* (Madras, s. d. in-12), conte VII, Frischlin, *Deutsche Schwänke* (Leipzig, 1906, in-8°), p. 48-49 ; Ibn 'Âsim, *H'adâiq al Azhâr* f° 6, v° ; Pauli, *Schimpf und Ernst* (éd. Œsterley, Stuttgart, 1866, in-8°), n° 48 et note p. 478 ; D'Ancona, *Le fonti del novellino* (ap. *Studj di critica*, Bologne, 1888, in-12), p. 204-305) : Papanti, *Passano e i Novellieri* (Livourne, 1878), p. 205 ; un passage du *Diwan* de Motanabbi (éd. Dieterici, Berlin, 1861, in-4°), p. 506 ; *Les voyages des trois princes de Sarendip* (tr. Mailly, Paris, 1719, in-12), p. 100-104.

3. Cf. le conte serbe de *la jeune fille qui surpassa l'empereur en sagesse*, dans Wuk Stephanowitch, *Volksmärchen der Serben* ap. E. Duméril, *Études sur quelques points d'archéologie et d'histoire* (Paris, 1862, in-8°), p. 491 ; Marmier, *Contes populaires de toutes les nations* (Paris, 1862, in-18 jés.), p. 54. *Le roi et la mendiante* ; la *Saga de Ragnar Lodbrok* ap. E. Du Méril, *op. laud.*, p. 486-487 ; Grimm, *Kinder-und Hausmärchen* (Berlin, 1880, in-8°), n. 94. *Die Kluge Bauerntochter*, p. 382-376, le conte sicilien qui porte le même titre (Gonzenbach, *Sicilianische Märchen*, Leipzig, 1870, 2 v. in-8°. T. I, p. 1-3, et notes t. II, p. 205-206. Cf. aussi les notes de la traduction de Hunt, *Grimm's Household Tales*, (Londres, 1884, 2 v. in-8°), t. II, p. 393-395 et surtout R. Köhler, *Kleinere Schriften zur Märchenforschung* (éd. Bolte, Weimar, 1878, p. 445 et suiv., et Benfey. *Die Kluge Dirne* dans les *Kleinere Schriften zur Märchenforschung* (éd. Bezzenberger, Berlin, 1894-in-8°), p. 156-223.

4. *Sternsagen und Astrologisches aus Nord-Abessinien, Archiv für Religionswissenschaft*, XI, p. 298 et suiv.

encore dans le pays de larges pierres qui passent pour leurs tombeaux. Mais une légende recueillie chez les Bilins prétend qu'ils péchèrent par excès d'orgueil et lancèrent des flèches contre le ciel. Dieu irrité les blessa à la tête et envoya contre eux des aigles qui dévoraient leur cervelle : ils furent réduits à creuser des grottes et à s'y cacher; ce sont les tombeaux qu'on montre encore aujourd'hui [1]. Ils auraient remplacé les Kâtims qui eux-mêmes s'étaient substitués à la population primitive descendant des quatre frères : Lâmmâchelli, Bigatay, Bëlaq et Saquin [2]. La similitude du nom les a fait confondre avec les Roms (Rom) Grecs et El Edrisi écrivait au XIIe siècle, en parlant des Belionn (les Bilins) : On prétend que ce sont des Roms (Rôms) et qu'ils professent la religion chrétienne depuis le temps des Coptes, avant l'apparition de l'islam [3]. Les Irob-Saho prétendent descendre des Rôm et M. Reinisch a conjecturé fort ingénieusement que ce nom d'Irob représentait le nom grec de Rôm.

Le conte 76, *L'homme qui connaissait le langage des animaux*, est un des plus répandus et il a même passé dans les *Mille et Une Nuits* [4]. De toutes les versions qui ont été étudiées, sanscrite, arabe, tamoule, grecque, turke, bornoue, magyare, serbe, bulgare, slovaque, albanaise, kabyle, italienne, etc., c'est de la version Saho [5] que se rapproche le plus le texte tigré. Bien que le théâtre de *Jacob et Joseph*, dont on rencontre une version chez les Mensa [6] ait été placé à Kadnach, à deux heures au nord-ouest de Gäläb, il me paraît un fragment altéré d'un conte beaucoup plus complet dans lequel la reconnaissance a lieu, non pas seulement entre les deux frères, mais aussi entre le père, la mère et leurs enfants. Le plus ancien texte est un fragment du roman ébionite des *Reconnaissances;* il a passé dans les *Mille et Une Nuits* et j'en ai trouvé une version berbère dans un qsar du sud oranais [7].

La notice sur les Mensa vient s'ajouter à l'excellente monographie de M. Rossini-Conti citée plus haut [8] et la compléter.

Les chapitres suivants sont consacrés aux coutumes des populations parlant le tigré : c'est le tableau le plus complet et le plus méthodique qui en ait été fait. Il commence par la grossesse, puis vient l'accouchement, où sont invoquées les trois Maries [9]; la purification, les fiançailles, le mariage, la circoncision, le rite du

1. Reinisch, *Die Bilin-Sprache*, Vienne, 1882, in-8°, p. 6; id. *Texte der Bilin-Sprache*, T. 1, Leipzig, 1883, n° II et III, p. 5-9. Toutefois ces légendes sont mêlées de traits modernes : Les Katims, pillés par les Rôm, plantent du tabac (synonyme de posséder peu de chose); la mort des Rom rappelle le châtiment de l'armée d'Abrahah, par les oiseaux *abâbil* dans les légendes musulmanes. Les détails donnés par De Rivoyre (qui a fouillé un de leurs tombeaux), à savoir qu'ils avaient la peau blanche et qu'il ne reste d'eux qu'une ballade intitulée : « Le dernier des Rom » (sic), ne sont prouvés par rien (*Mer Rouge et Abyssinie*, Paris, 1880, in 18 jés., p. 226-229).

2. Reinisch, *Die Bilin-Sprache*, p. 5 : éd. *Texte der Bilin Sprache*, p. 1-5.

3. *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy et de Goeje, Leyde, 1866, in-8°, p. 21 du texte, 26 de la traduction.

4. Cf. Benfey, *Ein Märchen von der Thiersprache*, *Quelle und Verabreitung*, *Orient und Occident* t. II, p. 133-171; id. *Nachtrag* ap. *Kleinere Schriften zur Märchenforschung*, p. 234-236 ; il y a lieu d'y ajouter les notes de mes *Nouveaux contes populaires berbères* p. 327-332 et celles de V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. V, 1901, Liège, in-8°, p. 179-180.

5. Reinisch, *Die Sahosprache*, t. I, Vienne, 1889, in-8° p. 109-112, *L'homme qui voulait tuer Dieu.*

6. Elle a pour héros les deux frères qui comptent parmi les ancêtres des Mensa, cf. Rossini-Conti, *Tradizioni storiche dei Mensa*, Rome, 1901, in-8°, p. 7-8 du texte, 34 de la traduction.

7. Cf. mes *Contes populaires berbères*, p. 203, note, et mes *Nouveaux contes berbères*, p. 244-249.

8. Cf. aussi l'article de Noeldeke, *Ein neuer Tigré-Texte*, *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XVI, p. 73-78.

9. Marie de Berîrî, Marie de Dabre-Sinâ et Marie de Sion. Cf. le n° 41, *Légendes des trois Maries.* Il est fait allusion à l'influence de la seconde dans un conte malheureusement altéré, *La prieure*

baptême chez les Mensa Bèt Abrëhé restés chrétiens, les noms d'hommes et de femmes, dont quelques-uns sont dérivés de l'arabe. Il suffira de comparer ces chapitres avec ce qui a été publié jusqu'à ce jour sur ce sujet pour en apprécier l'importance : un épisode de la guerre contre les Derviches sous Ras Alula [1] précède les articles sur les tons de la harpe, les cris de guerre, les voleurs de grands chemins, les épées et leurs noms, l'ordalie par le serment, les chameaux et les troupeaux, source principale d'existence chez les peuples pasteurs, la fabrication des boissons, du pain sans levain, une sorte de chronologie des années connues chez les Bèt-Abrëhé comme dates mémorables et allant de 1844 jusqu'au temps de l'empereur Yoh'annës et de Ras-Aloula ; les tabous (chaque famille en possède un spécial), les différences entre les Musulmans et les chrétiens au point de vue des aliments permis ou défendus, les salutations, la célébration des fêtes chez les Mensa Bèt Abrëhé, les sacrifices, les maladies, la mort et les funérailles avec les chants [2] funèbres suivant le rang et les qualités du défunt (chrétien ou musulman) ; les croyances sur les peuples « d'en bas » (les morts), sur l'oiseau de l'âme (*gàn*) les sorciers (en général les forgerons), le démon Waddegenni (fils de djinn ?) qui s'empare des jeunes femmes et des jeunes filles ; les cheveux, et particulièrement, le cheveu funeste, qui joue le rôle du mauvais œil, les ongles, les dents, le corps de l'homme et ses os, la manière de creuser l'argile, les présages, les précautions à prendre en coupant les arbres afin d'éviter les malédictions qui s'attachent à cette action ou se garder des démons qui les habitent, principalement l'*'arôb* : cette partie est terminée par l'énumération des malédictions en usage : on n'en compte pas moins de 406.

La liste des populations parlant le tigré et les traditions sur leurs origines terminent ce livre : Mensa Bèt Abrëhé et Mensa Bèt Chabraqân ; Marya rouge et Marya noir, les Maflas (H'abab, 'Ad Temâryâm et 'Ad Taklès), Bèt Djoûk, les trois Môtë'ât, Nabara, Mesh'alet, Madoun, 'Ad Chouma, Warya, S'aoura, 'Ad Chèk, Bèt Ma'ala, Algédên, 'Ad Hasëri (on s'étonne de ne pas voir y figurer la population de l'île de Dahlak) : enfin viennent les tribus qui connaissent le tigré, bien que ce ne soit pas leur langue nationale : les Belin (Bilin), Mîn-'âmer (Beni 'Âmer), Kabusa et Sänhô (Saho). Les volumes suivants contiendront les chants en tigré.

Je ne saurais mieux faire l'éloge de ces deux volumes qu'en disant que, lorsque l'Abyssinie et les contrées limitrophes, l'Ethiopie française, italienne et anglaise auront été l'objet d'une enquête semblable, la connaissance du folk-lore, de la sociologie, des traditions et de l'histoire du pays sera complète.

René Basset.

de Debré-Sina ap. de Rivoyre, *Aux pays du Soudan*, Paris, 1885, in-18 jés. ch. III, cf. mon compte-rendu dans *le Bulletin de Correspondance africaine*, IVe année, 1885, p. 350-353.

1. Il s'agit probablement de la défaite d'Osman Digna à Koufit par Ras Aloula, le 22 septembre 1885, cf. Ohrwalder, *Ten Year's Captivity in the Mahdi's Camp*, Londres, 1892, in-8°, p. 167 ; Slatin Pacha, *Fer et feu au Soudan*, Le Caire, 1898, 2 v. in-8°, t. II, p. 515 ; A. B. Wylde, *83 to 87 in the Soudan*, Londres, 1888, 2 v. in-8°, t. II, p. 167-170.

2. Je rappellerai que nous en possédons un certain nombre dans une publication de M. Rossini-Conti : *Racconti e canti bileni*, Paris, 1907, in-8°, p. 34-64.

I DONI NUZIALI

STUDIO CRITICO-COMPARATO

Del Dr Raffaele Corso.

I

Uno degli argomenti più importanti della storia degli usi nuziali è quello dei doni, che gli sposi e le loro famiglie si sogliono scambiare; eppure nessuno ha mai guardato direttamente i loro caratteri tradizionali, ha esaminato la loro relazione colle cerimonie speciali per vedere l'ufficio e rivelare il significato, che ad essi attribuiscono le parti.

Siffatte quistioni finora sono rimaste nell' ombra, perchè i giuristi, nella gravità delle loro indagini, non curavano più che tanto il cerimoniale, ritenendolo come un insieme di formalità simboliche, dovute alla viva fantasia dei popoli dell' età del diritto divino ed eroico. Ciò facendo non si accorgevano che nei riti si riflette gran parte del pensiero popolare di un determinato periodo di civiltà, perchè mediante essi si esplicano le credenze e le idee. Come si possono studiare gli usi senza metterli in relazione colle credenze; le consuetudini senza risalire alle tradizioni; i fatti della vita sociale senza uno sguardo al pensiero collettivo? Per aver trascurato le indagini demopsicologiche, i giuristi hanno emesso sulla evoluzione del matrimonio delle congetture, che mal spiegano lo spirito delle istituzioni dei popoli nelle diverse fasi di cultura.

Esaminare un fatto storico significa guardarlo nella luce dei tempi in cui è sorto, giudicarlo nelle passioni dell' ambiente, seguirlo nel suo svolgimento sociale. Per questo difetto di metodo i più hanno considerato e considerano i doni come un complesso di *pretia puellarum*, fra i quali distinguono quelli reali da quelli simulati e simbolici. Essi stimano che in una data epoca, difficile a precisarsi [1], il matrimonio non fu che una compravendita della sposa, la quale in un periodo anteriore era oggetto di ratto [2]. Mano mano però che la donna da oggetto divenne soggetto del contratto, alla compra reale seguì la simulata, in cui il prezzo era *ad honorem;* e quindi più tardi, la compra simbolica, nella quale il prezzo veniva restituito sotto forma di donazione alla sposa.

Tale classifica è puramente scolastica, frutto di una concezione teorica, maturatasi attraverso la elaborazione scientifica dei trattatisti, i quali non si accor-

1. Per il Winternitz la compra della moglie fu il fondamento del matrimonio indo-europeo prima della dispersione dei popoli (« Trans. Intern. Folk-lore Congress », 1891, p. 287).

2. Spencer, *Principi di Sociologia*, trad. di A. Salandra, I, 443. Torino, 1881. Più esplicita l'affermazione del Westermarck : « il contratto di compra-vendita è venuto dopo il ratto, come il baratto dopo il furto (*Storia del matrim. umano, traduz.* di G. dei Rossi, Pistoia, 1894, p. 349) Altri crede alla coesistenza della vendita col ratto (Kohler, Dargun). Schupfer, *Il diritto privato dei Germani*, 261.

sero che così il prezzo reale, come l'onorifico ed il simbolico si risolvono in donativi speciali [1].

Se essi avessero guardato all' uso dei doni, al momento della costituzione e alle formalità che l'accompagnano, avrebbero rilevato la loro funzione. Chi potrebbe dire che il dono di una o più collane di conchiglie o di ambra, di ferro o di stagno, di argento o di oro, consegnato dal fidanzato alla fidanzata per celebrare la promessa o il matrimonio, abbia forza e valore di prezzo [2], quando s'ignora il pensiero che ispirò al barbaro l'uso di tali monili? Chi potrebbe dire che i munera dei Germani, ricordati da Tacito, avevano il semplice valore di *merces* [3], quando non si conosce il rito cui erano indispensabili i bovi aggiogati o il cavallo coll' armatura?

E per questo che le indagini demopsicologiche sono fondamentali nello studio dei fatti storico-giuridici.

In quanto alla distinzione fra prezzo onorifico e simbolico, si deve osservare non tanto se il primo sia l'equivalente o meno del valore reale della donna, e se il secondo venga rimborsato, mediante una specie di controprestazione di pari entità [4]; ma considerare gli oggetti che costituiscono il primo, e quelli che si vedono nel secondo. E di fatti è prezzo onorifico il regalo di un abito, di alcune gioie che il promesso invia alla sposa, come Isacco a Rebecca nella tradizione biblica, quando non si conosce l'ufficio di un tal donativo?

Che dire poi del simbolico, il quale viene impiegato in vestiari, ornamenti ed altri oggetti necessarii alla solennità del rito? In tal caso a che cosa si riduce la controprestazione [5]? Quel che importa studiare in questa materia è il carattere dei doni per vedere se effettivamente vi sia stata nel corso delle vicende sociali trasformazione alcuna, perchè non si può asserire che il dono delle vesti, dell' anello,

1. Lo afferma anche, il Post, *Giurispr. Etnol.*, I, 248 (trad. di Bonfante e Longo, Soc. Ed. Libraria, 1906) : « In accompagnamento della richiesta di matrimonio-scrive l'insigne etnologo-è di frequente inviato un apposito donativo da parte del gruppo gentilizio dello sposo o dallo sposo stesso al gruppo della sposa. Questo dono può costituire l'unico corrispettivo per l'acquisto della sposa, e forse esso è il punto di partenza da cui si è svolto poi il pagamento di un prezzo di compera della sposa, ovvero rappresenta una forma di mancato sviluppo di questo ultimo istituto a causa di un imperfetto sviluppo della costituzione gentilizia ». E ancora : « Se l'organizzazione gentilizia è poco evoluta, il pagamento del prezzo della sposa si confonde coi doni fatti in occasione della richiesta di matrimonio, e se essa è in via di decadenza il prezzo medesimo si trasforma in una donazione alla famiglia della sposa (la così detta compra della sposa per donazione) ».

La contraddizione di questa teoria è manifesta, perchè se il donativo primordiale si trasforma, col consolidarsi dei gruppi gentilizi, in prezzo di acquisto, è strano pensare che quelle specie di donativi in uso quando il gruppo gentilizio è ben saldo, sieno un' ultima sopravvivente testimonianza della compra della sposa. Giova avvertire che le tradizioni parlano di donora e non di prezzi, e talvolta di veri « doni d'amore », come i « μείλια », ricordati da Omero, e che il Curtius, (*Etym.*, p. 329, Tamassia, *Le nozze in Omero*, p. 25, Bologna, 1897) avvicina a « mitgift », « morning-gift », d'origine celtica (« mil-o »).

2. Lo afferma il Westermarck a proposito del costume dei Karok della California, presso i quali una o due collane di conchiglie costituiscono il dono nuziale. *Op. cit.*, p. 342.

3. Il Grimm (*R. A.*, 422-3) avvicina munus a merces, e tutti e due questi termini a meta e metfio. Pel Curtius invece (*Etym.*, 329) « mitgift » deriva da « mil-o » voce celtica che fa pensare alla greca « μείλια » nel senso di « doni d'amore ».

4. Post, *op. cit.*, p. 252 (§ 73). In quanto alla controprestazione, osserva l'insigne etnologo che essa « talvolta pareggia una parte del prezzo, talvolta lo pareggia del tutto, e qual che volta fa più che pareggiarlo » (p. 265) Il Westermarck (*op. cit.*, p. 355) distingue la compra simulata dalla simbolica.

5. La restituzione può essere : uguale al prezzo pagato, o accresciuta. Si ha cura di non restituire gli stessi doni portati dallo sposo. Westermarck, *op. cit.*, p. 358-9.

Il dono dello sposo, in gran parte o in tutto, è destinato alla sposa, come dote o corredo. Così fra i Calmucchi, Post, I, p. 266 in nota. Westermarck, 360.

della collana sia un avanzo del prezzo-primordiale in forma simbolica, quando siffatti oggetti, sono usati nei riti nuziali dei primitivi, dei barbari, e dei popoli civili.

*
* *

Anche i folkloristi e gli etnografi non si sono accorti dell' importanza che i doni hanno nel rito nuziale. Eppure, chi meglio di loro avrebbe potuto sorprendere la corrispondenza fra doni e cerimonie, nell' atto di contemplare e descrivere gli svariati usi nuziali? Se obbiezione si dovesse fare al metodo folklorico sarebbe appunto quella di aver accettato la teorica e adoperata la terminologia dei giuristi sul prezzo di compra, senza guardare addentro gli usi rituali, in cui figurano per lunga tradizione alcuni oggetti, i quali per la forma che hanno e per l'idea che esprimono, sono atti a rendere concreti alcuni rapporti, reputati fondamentali dai popoli di bassa cultura. Sicchè i folkloristi, vedendo il fidanzato nell' atto di adornare la sposa coi monili o cogli abiti che egli dona, avrebbero potuto rilevare il carattere sacro della cerimonia alla quale è estranea ogni idea di prezzo, perchè è il carattere rituale dei doni che bisogna considerare e non il loro valore intrinseco. E' perciò che si può affermare, senza tema di esagerazione, che una buona raccolta farebbe vedere chiaro in molte quistioni, che sembrano oscure agli occhi degli studiosi.

Da siffatto metodo, per cui le indagini non sono complete, quell' incertezza di concetti che i folkloristi e gli etnologi si son formati sul matrimonio e sulla sua evoluzione. Che cosa è per loro il matrimonio, come rito? — Un' aggregazione della sposa al gruppo gentilizio del marito, oppure una forma di affratellamento fra i coniugi.

Che cosa è per loro il matrimonio considerato come fatto giuridico? — Ora un ratto ed ora una compra di donne. — In questo modo di vedere sta la contradizione, che non consente di riguardare i riti come qualche cosa d'indipendente dai fatti giuridici. Se il matrimonio è una società di mutua assistenza, celebrata colle stesse solennità dell' affratellamento, non può in esso ammettersi la soggezione civile della donna all'uomo, sancita colla vendita dei genitori da una parte, e coll' acquisto dello sposo dall' altra.

Or è appena un decennio, sorse fra il coro di questi studiosi uno dei più arditi antropologisti, il Crawley, a contraddire l'armonia dei loro argomenti [1]. In poche pagine, al lume della psicologia dei popoli primitivi, faceva rilevare che i doni di nozze non dovevano considerarsi come avanzi o ricordi dei *pretia puellarum*, poichè un dono per l'incivile rappresenta la persona che lo dà; e ciò per la credenza magica, che in un oggetto possa incorporarsi o incarnarsi parte di noi stessi, onde colla trasmissione di esso si comunicano ad altri i nostri affetti e pensieri.

A parte questa concezione che, pur rifacendosi agli studi del Frazer sulla età della magia, appare troppo individualista, il Crawley non guarda che da lontano il campo giuridico, e nemmeno si ferma ad esaminare i doni in particolare, la loro tradizione, il loro carattere e le cerimonie che ne accompagnano la costituzione. A leggere quelle pagine sembra che l'autore non abbia conoscenza delle molteplici quistioni storico-giuridiche, poichè non accenna neppur lontanamente ai doni delle nozze nelle antichità indiane, bibliche, elleniche, latine e germaniche.

Il Van Gennep, pur accettendo in parte i principi del Crawley, considera invece,

1. Crawley, *The Mystic Rose, a study of prim. marr.* (London, Macmillan, 1902), p. 387-90.

i doni nuziali come mezzi di propiziazione e compensazione, per il danno che si arreca al gruppo gentilizio coll' allontanamento della sposa. « Maritarsi — egli dice — significa passare da un clan ad un altro, da una famiglia ad un' altra e spesso da un villagio ad un altro » [1].

« Siffata scissione di un individuo indebolisce il gruppo cui egli appartiene, rinforzandone per contro un altro; l'indebolimento può essere numerico, economico e sentimentale. Donde le pratiche per le quali coloro che divengono più forti compensano in una certa misura l'indebolimento dei gruppi coi quali sono legati da rapporti di consanguineità, di connazionalità ecc. : Le compensazioni prendono forma di dote, di doni, di feste e così via ».

Il Van Gennep non si accorge però, che sotto la formola dei compensi, risorge la vecchia teoria delle controprestazioni, che i giuristi chiamano ora prezzo onorifico ed ora simbolico. E poi, se il matrimonio, come egli dimostra con efficacia e dottrina, è passagio da gruppo a gruppo mediante una successione di riti informati a principî magico-religiosi, l'idea del compenso sfugge. E sfugge, perchè rito e compenso constratano fra loro, in quanto questo è un fatto economico, e quello è semplicemente un atto sacro.

*
* *

Se questo è lo stato degli studi, come orizzontarsi? Quanto più risaliamo nei tempi o volgiamo lo sguardo alla vita dei popoli incivili o che sono addirittura agli inizii del progresso, ci accorgiamo che il matrimonio è un rito e non un contratto [2], perchè il fatto solenne è quello della iniziazione e non quello della compra della sposa. Questo si scorge nel cerimoniale che, al dire di Max Muller, considerato nei suoi ultimi elementi radicali, che resistono ai supremi sforzi dell' analisi, rappresenta la vita preistorica sia nel dominio della natura, sia in quello del pensiero. Secondo i recenti studi di demopsicologia comparata, la mente dell' uomo incivile è ingombra di pregiudizi e di credenze, che formano il suo sapere, e che trovano esplicazione nei riti d'indole magico-religiosa. E' possibile vedere nella psiche del primitivo che crede e pratica la magia, che fa del clan o della tribù un ambiente sacro, vietando allo straniero di entrarvi senza essersi prima assoggettato alle prescrizioni di rito; è possibile, dico, vedere in tale uomo lo spirito venale, che lo spinge a vendere la donna del proprio seno; od anche, quando pratichi la esogamia, che la venda per semplice spirito di speculazione? Ciò che sembra venalità non è tale quando si studi la storia delle istituzioni in quella delle credenze, la storia degli usi in quella dei riti, allo scopo di rintracciare nello spirito umano la ragione ultima dei molti fatti giuridici.

1. Anche per lo Spencer « la donna ha un valore non solo come moglie, ma anche come figlia ». A tal riguardo l'insigne sociologo nota che, « d'appertutto, nei gradi infimi come nei più alti del progresso sociale, il padre ha un diritto tacito o espresso ai servigi della figliuola ». Senonché, mentre lo Spencer suppone che dalla abduzione primitiva della donna a dispetto dei parenti sia derivato l'uso di convenire un compenso per sfuggire alla vendetta, onde poi il costume difare, prima delle nozze, donativi che diedoro origine al sistema della compera (*Principii di Sociologia, trad. di A. Salandra*, vol. I, p. 443, Torino, 1881); il van Gennep, al contrario, nega il ratto primitivo e il contratto posteriore nell' evoluzione matrimoniale ; *Les rites de passa6e*, 1909, 175-185.

2. Il Westermarck, p. es., afferma con un semplicismo non degno della scienza, che « i riti nuziali sono venuti formandosi a poco a poco; e quando una forma del contratto matrimoniale venne a modificarsi, quella che prima era stata una realtà rimase come cerimonia ». (Op. cit., p. 376). A giudicare coll' autore, i riti sarebbero di data recente, ciò che appare strano al lume de gli odierni studi sulla magia?

Il Prof. Leist (*Altarisches jus gentium*, pag. 134 e seg.) distinguendo le fasi principali del matrimonio, nota che alla compra della donna, seguì il connubio religioso mediante sacrifici.

Quello delle nozze non è che uno dei tanti riti di passaggio, per usare la seultorea espressione del Van Gennep, perchè come la iniziazione, il battesimo, l'adozione, l'affratellamento ecc. esso ha per scopo il passaggio da una situazione materiale o ideale ad un'altra, che può essere costituita da una *gens*, da un *clan*, da una tribù o da un villaggio. Le analogie tra questi diversi riti, sia dal punto di vista generale, che nei dettagli, sono state dimostrate largamente da insigni folkloristi ed etnologi [1]; e mediante siffatte indagini possiamo constatare che la *commistio sanguinis* (per inoculazione o per ingestione), il pasto in comune (mutua offerta o ripartizione di un cibo o di una bevanda), lo scambio delle vesti, la trasmissione di una insegna o di un dono [2] sono i mezzi essenziali costitutivi di ogni forma di parentela artificiale.

L'origine delle somiglianze, secondo i mitologi antropologisti, va trovata nel principio demopsicologico che informa i diversi riti. Dalla idea che la natura del l'uomo inseparabile nelle sue parti, diventi pure inseparabile da qualunque cosa stia con essa a contatto, ne viene in pratica che una goccia del proprio sangue inoculata nell' organismo altrui possa ingenerare un *vinculum sanguinis* uguale a quello che natura ha posto fra i membri di un consorzio gentilizio; che un abito a contatto col proprio corpo, indossato da altri, possa stringere un rapporto di fede fra coloro che se lo scambiano; che una vivanda presa alternativamente da due persone possa produrre sentimenti di fraternità. Dalla credenza poi, che il simile agisca sul simile per influenza simpatica, derivano quelle pratiche volgari della magia imitativa, o *imitatio naturae*, per cui un nodo materiale che lega due persone può produrne uno simile d'indole psico-fisica, come il nodo matrimoniale, e cosi via [3].

E' qui che s'impone l'attenzione del giurista, il quale, se vuole cogliere il significato dei doni, deve riguardarli in atto, e vedere se essi si riferiscano ad alcune particolari cerimonie, se concretino un rapporto ideale o materiale; qual valore essi abbiano pel popolo che li usa, quale la loro forma, la loro significazione, il loro ufficio nelle tradizioni e nella vita.

1. L'Hartland (*The Legend of Perseus*, II, 335, 355, 398-399, ecc., London, 1895) ha rilevato le somiglianze che vi sono fra riti d'iniziazione e riti nuziali; il Frazer (*The Golden Bough*, 2a edizione, 204, 207, 209, 219 e seg. 418 ecc.] fra quelli della pubertà e dei funerali; Ciszewski (*Künstl. Verwandsch. b. d. Südslaven*, p. 1-4, 31-36, 53-64, 107-111, 114, ecc., Leipzig, 1897) fra quelli del battesimo e dell' affratellamento, dell' adozione e del matrimonio; Goblet d'Alviella (*De quelques problèmes relat. aux mystères d'Éleusis*, nella « Rev. dell' Hist. des Relig. », 1902, II, 340), fra quelli del battesimo e dell' iniziazione; Reinach (*Cultes, Mythes et Relig.*, I, 309, Paris, 1905) e Crawley (*Op. cit.*, 326) fra questi ultimi e quelli delle nozze. Per altri rilievi. v. « Melusine », V (1890-1). p. 35, 193; VII (1894-5), p. 9, 202; IX (1898-9), p. 238; X (1900-1), p. 24; « Folk-lore », XVI, 337; XVIII, 448.

Al Van Gennep il merito di aver rilevato l'ordine sistematico di siffate analogie per i divers riti. V. *Les Rites de Passage*, cit.

2. Per l'adozione mediante il sangue, Kohler, nella « *Zs. f. das Privat = u. öffentl. Recht der Gegenwart* », Wien, 1892, p. 569; e per il fidanzamento celebrato con riti analoghi, Hartland, *Op. cit.*, II, 335-36-37-38, In qualche luogo della Bretagna, lo sposo soleva fare un'incisione al petto della promessa, e avvicinando le labbra succhiava il sangue che sgorgava dalla ferita. Cfr. « Folk-Lore », XVI, 337; XVIII, 448. Come coloro che si affratellano si fanno dei doni di bestiame, di indumenti, di vivande (« Melusine », V, 1890-1), 197), così coloro che si fidanzano si scambiano regali e presenti.

3. Cfr. Frazer, *Le rameau d'or* (*Étude sur la magie et la Religion*, trad. di *Stiebel* e *Toutain*. Paris, Schleicher, 1903, Vol. I. Cap. II e III); Lang, *Mythes, Cultes et Religions* (trad. del *Marillier*, Paris, Alcan, 1896), p. 47-90, 97 ecc.

II.

Se il così detto « prezzo di compra della sposa » non si riduce in sostanza che ad un donativo, importa vedere a chi esso vien consegnato, se alla donna o a colui che l'ha in potestà. L'argomento non è del tutto semplice, quando si pensi che due teoriche, quella della matri e della patriarchia si contrastano il campo ; ond' è che senza andar per le lunghe, a noi importa mettere il luce la destinazione del dono di nozze.

Secondo l'ipotesi comune, il dono, rappresentando un prezzo di riscatto dalla autorità gentilizia, si consegna a colui che ha la « manus » o il « mundium » sulla donna richiesta in sposa. Col decadere della potestà gentilizia, accanto alla personalità del capo sorge quella della donna che, non più cosa da rapimento e non più oggetto di contratto, riceve direttamente il prezzo del suo valore.

Questa opinione, che ormai domina il campo degli studii storici ed etnologici, e che è come il credo di ogni scuola, mal si regge ai colpi della critica. Lasciamo la quistione della potestà gentilizia, che ha più valore sacerdotale anzichè dispotico ; lasciamo quella del ratto, che come costume è più una cerimonia magico-religiosa anzichè un furto di donne [1] ; fermiamoci soltanto su i due capi della teorica comune, e cioè sul dono del riscatto reale e su quello del riscatto simbolico.

E' un fatto che il dono nuziale, se non in tutto, almeno in gran parte, va a beneficio della sposa ; la quale, anche nei tempi più remoti, riceve un corredo, ed in epoche di minor barbarie, un dotario, un appannaggio ecc :. Ecco perchè l'Hartland, uno dei mitologi avanzati, sebbene con l'animo ingombro dal presupposto del matrimonio per compra-vendita, nota che il prezzo sostanziale vien pagato ai genitori della sposa, e quello piccolo o nominale, sotto forma di presenti, alla parentela; e che in progresso di tempo, il primo si trasforma in dotario, il secondo si risolve in vantaggio della coppia [2].

Passando sopra alla distinzione fra dono sostanziale e nominale, non mi sembra esatto dire che il primo è attribuito ai genitori della donna e che soltanto dipoi si trasforma in dotario, perchè si deve aver riguardo a diverse circostanze di fatto, prima di asserire o formulare ipotesi. Il dono, qualunque esso sia, è veramente consegnato nelle mani dei genitori come compenso della fanciulla ovvero in qualità di semplice deposito da trasferirsi a tempo opportuno in mano della sposa?

Questo quesito non può essere risoluto senza osservare la natura del dono, che può consistere in un finimento o corredo con cui la sposa si adorna ; può essere di uno o più capi di bestiame, indispensabili alla solennità del rito. Per farci una idea dei così detti « pretia » o « praemia puellarum » guardiamo un pò qualche documento, in cui sono specificati i singoli oggetti che costituiscono il complesso dei donora. Da capo fra i nobili Visigoti il « dono d'amore » (mitgift, morgengift, morgengabe) poteva consistere tanto in ornamenti del valore di 1000 soldi, quanto in 10 schiavi, 10 muli e 10 cavalli [3]. Leggiamo questo documento riportato dallo Schroeder : « Donamus atque concedimus dulcidini tue in dotis titulum decem pueros (similiter puellas decem), caballos 20, at mula cum sella et freno ornato, équus cum suo amisso ; 50 vaccas, 10 juga boum, 20 pecora, promiscua quingenta. In ornamento vel vestimento solidos 400, villas 30... insuper de omni re mea 10 partionem... » [4].

1. Crawley, *Mystic Rose*, cit. p. Van Gennep, *Les Rites ecc.*, cit. p. 175 e seg.
2. Hartland, *The Legend of Perseus*, II, 352.
3. Schroeder, *Geschichte des Ehel. Güterrechts in Deutschland*, I, 107-8 (1863).
4. Schroeder, op. cit., p. 108.

Questi doni però, nelle antiche costumanze descritte da Tacito, si riducevano a un « paratus equus », a due « juncti boves » e simili [1]; e ciò fa pensare che, nonostante lo sfoggio della ricchezza nella classe nobile dei Visigoti, era conservata la tradizione di offrire alla sposa alcuni oggetti di rito. E lo confermano anche le consuetudini spagnole, per le qualila « mula sellata », gli ornamenti sposalizi, uno o due schiavi non dovevano mancare nella « donatio propter nuptias ».

Anche nell'Italia longobarda si riscontra l'uso per cui il pretendente promette o consegna ai genitori o al tutore della sposa come « meta » un « lectum de sol. decem, magnifredula et magnitrudu et musiula pro sol. tricenta, tunica de sol. 10, mantu de sol. 10, nuari de sol. 300, caballu stratum pro sol 10 et pro sol. 10 casa etc... [2]; oppure : « lecto tertatile novo bono, culcitra bona, et pario de plaioni linei nobi, et lena kaprina noba bona balientes lectum ipsum et panni auro constantini solidi decem soterichi olotrachi, et pellitza fundatinea noba bona... balientes auro costantini sol. decem soter. olotr., et cercelli aurei balientes sol. costant. sex et ancilla zita bona sine omni infirmate et lesionem corporis... [3].

Confrontando questi documenti con le descrizioni che viaggiatori e folkloristi fanno degli usi dei popoli non ancora sorti a dignità di civili, l'entità del « donum nuptiale » non varia. Per esempio, cito a caso una nota la quale fa vedere che cosa è nella classe ricca dei Caffri il « Kalim », chiamato ordinariamente prezzo, invece di dono, che sarebbe il termine più proprio : « 40 rubli in denaro, 2 pelli di volpe, 6 metri di panno rosso, panno per tre gus o tonache degli uomini, 1 grande cusseruola di ferro, 2 casseruole più piccole, 3 vestiti da donna, 4 pelliccie da donna, 20 pelli di volpe bianca, 4 pelli di castoro.

In ricambio del « Kalim » ricevuto, il suocero suole dare, talvolta, « 3 pelliccie da donna, 6 renne con slitta, 3 vesti da donna, 1 melitza, 1 gus, 4 pezzuole per coprire il capo, 1 polsk o una zanzaliera di grossa tela per l'estate ; e per il ritorno della sposa, dopo una settimana, alla casa paterna, due renne e non meno di 10 rubli » [4].

Il carattere speciale di questi documenti, e dei molti altri che potrebbero ad essi aggiungersi, consiste nella somiglianza intrinseca, poichè il dono delle vesti e degli ornamenti, quello del cavallo in ordine e di uno o più capi di bestiame ricorrono continuamente nelle consuetudini nuziali. Per vedere che siffatta somiglianza deriva dalla tradizione unica, cui sono ispirati i diversi costumi delle molte genti sparse in continenti lontani, è necessario guardare il significato, l'importanza, il carattere di ogni dono nella storia e nella tradizione dei riti delle nozze.

III

Come nell' antica Russia e fra non pochi altri popoli, anche fra i Wargla il fidanzamento si suole celebrare durante una danza pubblica [5], che ha luogo in occasione di feste o di matrimoni ed alla quale prendono parte tutte le giovinette della tribù. Segno della promessa è uno scialle, che il pretendente gitta alla

1. *Germ.*, c. 18.
2. Schroeder, op. cit., p. 86, nota 8.
3. *Cod. Dipl. Barese*, IV, p. 98. Cfr. anche i docum : n° 18 a p. 36 n° 36 a p. 75.
4. Mantegazza, « *Gli amori degli uomini* », I, p 240-241 (Milano, 1886). Per altri « Kalim », v. Dally, *Usi* e *Costumi*, I, 514-515-517 ecc.
5. Volkov, *Rites et Usages Nuptiaux en Ukraine*, *nell'* « Anthropologie », II (1891), p. 165-6 ; V. anche per alcuni Indiani dell' America settentrionale, *Memoirs American Museum of Natur. Hist.*, IV, (1906), P^e V, p. 268.

fanciulla amata, la quale avvolgendosi subitamente in esso, accetta la fede di amore [1].

Se accostiamo a questo costume quello dei Balanti dell' Africa Orientale, per cui nella solennità nuziale, il promesso offre alla sposa una sottana, che è simbolo del matrimonio; e quello dei Gindani, ricordato da Erodoto, e per cui il fidanzato regala una pelle di fiera colla quale la donna si cinge i fianchi; e se l'uno e l'altro avviciniamo idealmente alla cerimonia degli Esquimesi, presso i quali l'innamorato presenta un abito alla fanciulla, che per il solo fatto d'indossarlo, diventa moglie legittima di colui che glielo ha offerto [2], possiamo dire di aver colto in pochi tocchi un quadro vivo della più remota storia nuziale. Addentrandoci in questa, noi osserviamo che non diversamente dell' Esquimese, face va Booz quando stendendo il lembo del mantello sopra Ruth, la riconosceva come sua sposa. Questo rito durò a lungo fra gli Ebrei e fra i Copti, presso i quali la coppia è coperta dal sacerdote con una specie di largo mantello, che più tardi diventa baldacchino [3].

Se da un popolo passiamo ad un altro, se da un' epoca remota ad una relativamente vicina, i tratti essenziali della cerimonia non appaiono differenti sia nella forma, che nel significato. Anche presso i Germani il fidanzato accoglie la sposa sotto il suo mantello o calza al piede di lei la propria scarpa per dare ad intendere che mediante quei segni la donna entra e fa parte della sua parentela [4].

Nè del resto occorre andare tanto lontano nel tempo per vedere simili cerimonie, quando esse sono ancora in uso, nel Berry (Francia) presso gli Slavi meridionali [5]; e non resta che al fotografo, dopo la viva descrizione del folklorista, di fissare nell'instantanea la scena.

Altre volte, così nella vita degli antichi, come in quella dei barbari attuali e del volgo, invece della sottana, si vede qualche altro capo di vestiario; invece delle scarpe il cinturino e via [6].

1. *Rev. Trad. Popul.*, XXV (1910), p. 430-1.

2. Per il costume dei Balanti, v. *Archiv. Trad. Pop.* III, p. 608 : il matrimonio dura finchè la sottana non sia consumata e ridotta inservibile. Erodoto, *Lib.* IV, cap. 10; Westermarck, op. cit., p. 359.

3. *Ruth*, III, 9; G. D. Rossi, *Cerim. nuziali di tutte le nazioni* (Venezia, 1685, p. 6, 70-1 Medici, *Riti e costumi degli Ebrei* (Torino, 1874, 6ª ediz.), p. 198-9.

4. Grimm, *R. A.* 155; Michelet, *Orig. d. droit français*, p. 12 (Hachette, Paris, 1837). Cfr. anche il saggio del Sartori sulla scarpa nelle tradizioni popolari, nella *Zs. d. Ver. f. Volksk.*, 1894.

5. Laisnel de la Salle, *Souvenirs du vieux temps* (Paris, Maisonneuve, 1902), II, 63; Ciszewski, *Künstl. Verwandschaft b. d. Sudslaven* (Leipzig, 1897), p. 103; Dähnhardt, *Volkstüml. aus dem Königr. Sachsen* (Leipzig, 1888), vol. II, p. 80; Demelic, *Le droit coutumier des Slaves*, nella *Rev. d. legisl. anc. et moderne*, p. 592. Per i giuochi fanciulleschi che imitano questo costume, v. Singer, *Deutsche Kinderspiele*, nella *Z. d. d. Vereins f. Volksk.*, 1903, p. 173-4. Nel vecchio Perù il pretendente calzava alla giovane una scarpa, detta *ottoya*, e la conduceva sposa a casa. L'*ottoia* destinata alla vergine era di lana a differenza di quella delle altre donne, che la usavano di giunco. *Rossi*, op. cit., p. 154. Siffatta cerimonia, forse, non fu sconosciuta ai Romani delle più remote antichità, perchè, nonostante il silenzio degli scrittori latini, in un epitalamio riportato nella Casina di Plauto, s'invoca il nume Imeneo come quello che deve prendere il flammeo e l'aureo socco, per coprire col primo il capo della sposa, e calzarle col secondo il piede.

6. Cfr. per notizie particolari, De Nino, *Usi e Costumi Abruzzesi*, II, p. 10; Dondi dall' Orologio, *Descriz. di Sposatizie fra villici dalmati* (Padova, 1840, p. 9-10. Per il Novarese. *Archiv. T. Pop.*, 280, XXI; per la Sicilia, Grisanti, *Folktore d'Isnello*, I, p. 79; per la Sardegna, De Rosa, *Trad. Pop. di Terra Pausania*, « Riv. Trad. Pop. », II (1894), p. 15. Per altre regioni italiane cfr. De Gubernatis, *Stor. Usi Nuziati*, p. 114.

Per i Permiani, « R. T. Popul, », V (1890), p. 507 ; per il Tirolo meridionale, per il Brandeburgo; « Zs. Ver. fr. Volksk. », 1891, p. 182; 1902, p. 450; per il Bourbounais, « R. T. Pop. » I, p. 196, per il Luneburgo, « Zs. » cit., 1897, p. 31.

Per gli Ebrei, Medici, *Riti e Costumi degli Ebrei* (Torino, 1874, 6ª ediz.), p. 197. Batissier, *Les*

Questi particolari non fanno mutare la figura del rito, nel quale si osserva che il dono delle vesti è associato costantemente alla cerimonia speciale, che chiamiamo col nome di « vestizione della sposa ». E' in questa che si può sorprendere il significato di quel dono caratteristico degli abiti nuziali, quasi universale. Il fidanzato non offre il dono per ingraziarsi l'animo della donna o della parentela, ma perchè esso è richiesto dalla solennità del rito, che è simile a quello del l'affratellamento. Anche l'adottante, in qualche paese [1], offre al suo nuovo figliuolo un vestito, oppure fa passare nel piede di lui la propria scarpa [2]; ed anche coloro i quali si stringono in associazione fraterna, si avvolgono in unico mantello e simili [3].

Senza insistere sull' importanza demopsicologica di questi fatti, occorre mettere in evidenza il rapporto fra la cerimonia della vestizione e la costituzione dei donativi. Negli usi volgari alla vigilia, o qualche giorno prima degli sponsali o delle nozze, il promesso ovvero qualcuno dei suoi parenti presenta alla sposa in un canestro o in un cesto gli abiti e le gioie che ella deve portare nel dì della celebrazione [4]. Quel che l'Altieri verso il 1500, diceva del popolo romano, in cui « el marito pigliase la cura delle guanimenta » della sposa, e cioè della « veste, collana, corona e di tutto il resto dell' ornamento » [5], si può accogliere senza restrizione come regola generale, in uso in tempi e luoghi diversi. Dalle costumanze popolari che fanno obbligo al marito di fornire alla sposa gli indumenti di gala [6], agli statuti municipali e alle leggi suntuarie, che accennano continuamente alle « vestes », ai « paramenta », ai « clenodia », ai « bellisia », ai « jocalia », nonchè al « pannum scarlatum », ai « zoculos » ed ai « subtellares », di cui soleva regalare la sua donna il fidanzato [7]; e via via risalendo alla civiltà romana quando, al dire di Capitolino, l'imperatore Massimino il giovane, seguendo la consuetudine civile,

Mariages en Bourbonnais, nella « R. T. Pop. » I (1886), p. 196. Rossi, *Veglie contadinesche* (Milano, 1874), p. 186-7.

L'uso di portare la veste alla sposa nella costiera di Amalfi, è ricordato nella *Cronaca* di Matteo Oliva de Maiori (cit. da G. Amalfi, *Usi Nuziali*, nel « G. B. Basile », 1897, p. 77), ed era consuetudine in quasi tutto il napolitano « Munera quaedam, quae sunt vestes, annulos pronubos, idque genus alia ornamenta sive magni, sive parvi pretii... Fimianus, *Jus Neapol.*, I, 220.

Nel dipartimento de l'Ain, nel contratto nuziale lo sposo si obbliga di fare alla moglie l'abito nero per la festa di Ognissanti. « R. T. Pop. », I (1878), p. 93. Il dono di un abito, o d'un pezzo di stoffa, come presente di nozze, si trova fra gli Inoiti (Iperborei Orientali), fra i Nairi del Malabar, fra i Curumba (Indiani). Reclus, *Les Primitifs* (Chamerot, Paris, 1885), p. 37, 192-3, 227; fra gli Indigeni di Hawai, Mantegazza, *Gli amori degli uomini*, II, 122; fra i Chingalesi, Dally *Usi e costumi*, cit. I, 442. Lo sposo birmano regala abiti e finimenti, Symes. *Relaz. dell' Ambasciata inglese nel regno d'Ava* (Napoli, 1832), p, 92; il negro della Costa dell' Oro; due vestiti nuovi. *Stor. Gen. dei Viaggi* (Venezia, 1753), vol. XIII, 250.

1. Domelic, *Le droit des Slaves Meridionaux*, Rev. Hist. cit., p. 99.

2. Grimm, cit. 155; Michelet, op. cit. p. 9.

3. Grimm, cit. p. 160, 463-892; Schröder, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte* (1907), p. 71.

4. Per la Dalmazia, v. Dondi dall' Orologio. *Descrizione di sposalizie fra villici Dalmati* (Padova, 1840), p. 9-10; per l'Abruzzo, De Nino, *Usi e Costumi Abruzzesi*, vol. II, p. 10; per la Campania, Talamo, *Storia di Positano*, p. 293-4; per la Sicilia, Grisanti, *Folkl. d'Isnello* (Reber, Palermo, 1899), I, p. 79, II, p. 62 seg.; per l'Albania, Moratti, *Versioni con proemi* (*testi Albanesi racc. dal Dalloz*), p. 39 (Palermo, 1881). Anche fra i Birmani; v. Symes, *Relazione dell'Ambasciata Inglese nel Regno d'Ava* (Napoli,1832), p. 92.

5. M. A. Altieri, *Li Nuptiali* (Roma, 1873), p. 56-58.

6. « In molti luoghi d'Italia lo sposo veste a nuovo, per intero o per quanto ne deve al di furoi apparire la sposa; in altri una sola parte del vestiario vien regalata » (De Gubernatis, op. cit., p. 114) Cfr. nota 2.

7. Per fare qualche indicazione, citiamo lo *Statuto di Fano* (cit. dal De Gub. op. cit. quello *di Chioggia* (Besta, *Cli Antichi Usi Nuziali del Veneto*, Torino, Bocca, 1899, p. 7-8); le *Consuel. di Gradisca* (a. 1577, c. XXX); lo *statuto di Roma* (nell' opera *Li Nuptiali*, cit. XLVII).

offriva a Giunia Fadilla, sua promessa, gioie ed altri ornamenti insieme al alcune « aureas vestes » [1], la tradizione segue ininterrotta. Al di là dei confini della patria i ricordi non sono meno eloquenti. Nella Spagna al tempo dei Visigoti, come è detto nel Fuero Viejo, lo sposo era obbligato a dare alla futura moglie una pelliccia con balza ed orlo di oro; e qua e là, nelle leggi municipali, veniva determinato un massimo da impiegare per il corredo nuziale [2]. E che cosa era la *crosna* [3] dei germani se non la pelliccia che fa parte del mefio nell' Italia longobarda, nella Spagna visigotica, come nel Portogallo o Lusitania e nella regione dei Celti?

Nella mitologia ellenica, Armonia ebbe in dono da Cadmo, per le sue nozze, un magnifico peplo ed una collana di oro [4]; Glauco da Giasone una veste, opera di Medea, e che doveva arrecarle la morte [5]; nelle tradizioni bibliche, Rebecca oltre i monili di oro, ricevè dal messo di Abramo, che chiedeva la mano di lei per il figlio Isacco, alcune vesti in segno di promessa [6]. E se nei poemi omerici la sposa è presentata nell' atto di ricevere un abito di splendida forma e in quello di adornarsi con esso per la celebrazione del matrimonio [7]; nei documenti babilonesi ella riceve dal promesso il « tirchatu », che per la consistenza fa pensare all' « arca clausa cum veste [8] », di cui parla il giureconsulta Paolo.

Se ad un tratto dal mondo antico volgiamo lo sguardo al nuovo, l'aspetto delle cose non muta per nulla. Come l'imperatore romano dava la promessa inviando « aureae vestes » alla sposa, così lo czar di Russia, seguendo l'antica consuetudine dello stato, regalava personalmente la sposa di un ricco abito, dopo averla scelta in un adunanza delle più belle fanciulle del paese [9].

La spagnola dei nostri giorni, quasi ripetesse la consuetudine antica, riceve dal fidanzato la « « roba que ha da vestir el dia de la boda » [10]; la sposa sveva, quella della Russia meridionale e della Croazia non passano a nozze senza aver ricevuto prima un simile dono [11].

Nella Dalmazia, nell'Albania, nella Sicilia, nella Calabria e altrove le vesti e le gioie nuziali sono portate con pompa alla casa della sposa, che se ne adorna. In un canto popolare siciliano, una madre rispondendo al figliolo, cui volge nell' animo il dolce desio delle nozze, dice:

« Tu nun sai quantu cci voli pri na zita:
« Cci voli l'oru, la casa adurnata,
« Li robbi boni, li scarpi di sita [12] ».

Questa tradizione trova riscontro nelle favole dell'isola, quando rappresentano la

1. Capitolino, *Maxim. Jun.* I.
2. *Fuero Viejo*, L. V. t. 1, 2.
3. Cfr. Grimm, R. A., 428.
4. Foresti, *Mitologia*, II, p. 38 seg. (Milano, 1892).
5. Euripide, *Medea*, v. 1136 e seg.
6. *Gen.*, XXIV, 53 e 47. In quanto ai vasi qualche commentatore nota che « erant jocalia quaedam et ornamenta muliebria ». De Marzilla, *Paraphrasis Interextra Edit. Vulgat.* etc., p. 88 (Salmanticae, 1610).
7. Elena dona a Telemaco un magnifico peplo, opera delle sue mani, e degno di essere indossato dalla sua sposa nel giorno delle nozze. (*Odiss.* XV, 12-7); dei Proci, Antinoo dona a Penelope un peplo anche splendido (*Odiss.* XVIII, 291).
8. Meissner, *Beiträge z. Altbabyl. Privatrecht* (Leipzig, 1893), p. 148.
9. *Dizion. Univer. Storico-Critico dei Costumi* (Bassano, 1784).
10. Costa, *Derecho Consuetudinario y Econ. Popular en España* (Barcelona, 1902). II, p. 248.
11. Demelic, *Le droit Coutumier des Slav. Meridion.*, cit. 618; L. Lloyd, *Svenska Allmogens* (Stockholm, 1871, trad. ital, nell' « Archiv. Trad. Pop. », VII, p. 71); Dally, *Usi e Costumi* ecc.; vol. IV, p. 104 (Trad. di *L. Cibrario*, Napoli, 1848).
12. Pitré, *Bibl. Trad. Pop. Sicil.*, *Usi e Costumi*, II, p. 56.

fanciulla nell'atto di chiedere splendide vesti al fidanzato prima di stringersi in nodo di fede [1].

Nella Val d'Ossola e nelle Langhe, nel Veneto e nella Romagna, lo sposo deve vestire la sposa e fornirle gli oggetti di oro; in Terra d'Otranto, nel Napoletano, nelle Marche, negli Abruzzi, e via via per quante terre i folkloristi hanno esplorato, il dono principale delle nozze non differisce da quelli già indicati [2].

Il riflesso di questo costume generale si vede anche in un giucco fanciullesco detto dell'Ambasciatore, pel fatto che costui a nome del pretendente, promette alla sposa in « dote » un abito, un paio di scarpe, un vezzo o un finimento di oro [3]. I fanciulli imitatori degli atti solenni della vita, questa volta ci fanno pensare ad uno dei migliori episodi nuziali, per cui la sposa biblica e l'omerica, la latina e la germanica, la sveva e la russa, la spagnola e l'africana non rappresentano che uno stesso atto, cioè quello di ricevere i doni sposalizi.

Ma come in qualche variante di tale giuoco, eseguito dai fanciulli dei diversi paesi di Europa, invece del dono delle vesti e delle gioie, ne comparisce uno in danaro; così nel costume popolare, il fidanzato consegna o promette alla sposa una somma, da impiegare per l'acquisto degli indumenti di rito. Ecco perchè la *crosna* è talvolta valutata in danaro, e il diritto della vedova sulla eredità del coniuge defunto porta il nome di pelliccia [4]; senza dire che nelle consuetudini medievali, una parte del mefio era destinata alla compra del vestiario [5]. In un contratto

1. V. La favola « Piluscdda » nella raccolta del Pitré (*Bibl.* cit., *Fiabe*, I, 281) Per la Calabria, la favola « Zia Coria » nel *Popolo di Calabria*, II, p. 260, di G. De Giacomo.

2. Cfr. nota II. C. Leoni e Idda Braggio Del Longo, *Usi e Costumi di Val d'Ossola*, nella « Illustrazione Ossolana », I, (1910), p. 45.

3. De Gubernatis, *Stor. Usi Nuz.*, p. 22 seg.; Haddon, lo *Studio dell'Uomo*, cit. p. 312; Braga, *O. Pobo Portuguez*, cit., p. 335 e seg.; Bernoni, *Giuochi fanciull. veneziani* (Venezia, 1874; Bolognini, *Usi* e *Costumi del Trentino*, p. 35 e seg. (1889); Deledda, *Tradiz. Popol. di Nuoro*, p. 66. In questo giuoco, raccolto dallo Zanazzo a Roma, gli ambasciatori sono due e stanno a una certa distanza dagli altri fanciulli, che formano catena tenendosi per mano.

Nell'andarsi all'incontro, prima gli uni e poi gli altri, canticchiano :

« Ecco l'imbasciaturi
Ombrill' ombrill' ombrilla !
Cosa volete,
Ombrill' ombrill' ombrilla.... ?
Vogliamo una ragazza, ecc.
Come si chiama ? ecc.
Se chiama Rosina ecc.
Che cosa glie farete ? ecc.
Un bell' abbito de bbagarozzi, ecc.
E noi nun ve la darcmo, ecc.
Je farò *un bell' abbito de raso*, ecc.
Che *scarpe* glie farete ? ecc.
Le *scarpe de canavaccio*, ecc.
Tienetele pe 'vvoi, ecc.
Je farò le *scarpe de sita*, ecc. ».

Così via via, fino a tanto che gli ambasciatori sono invitati a prendersi la ragazza da loro scelta. Zanazzo, *Usi, Costumi e pregiudizi del pop. di Roma* (Torino, 1908) p. 351.

4. Se la dote non oltrepassava le 125 lire, secondo le consuetudini veneziane, la vedova soleva, a titolo di grosina o pellicia vidualis o anche vestis vidualis riscuotere sui beni del marito un aumento dotale proporzionato all'ammontare della dote. Cfr. *Stat. Venezia*, I, 55; e Besta. *Il dir. e le Leggi civ. di Ven.* ecc. (Venezia, 1900) p. 86. In una antica legge delle Corti di Najera, inserita nel *Fuero Viejo* (L. V. t. I., 2) era stabilito che il fidanzato dovesse dare alla sposa, prima del matrimonia, una pelliccia a guisa di veste, lunga e larga, con ornamenti dorati.

5. Così nel *Fuero di Salamanca*. v. Stocquart, *Le régime matrim. au M. A. en Espagne*, nella « R. de droit International », Deuxième série, vol. XI. (1909) p. 691.

matrimoniale di Castrovillari del 1240, il fidanzato consegna al suocero un'oncia di oro per la veste nuziale [1]; e questa consuetudine è ancora in vigore in molti paesi della Calabria. Nell'Algeria, raccontano i viaggiatori, lo sposo deve fornire la donna di una « dote » composta di una sopravveste, di un paio di scarpe, di un fazzoletto; e questi oggetti sono così necessari che quando l'uomo non ha mezzi per aquistarli, ricorre all' impronto [2].

Se possiamo pertanto dire che gli abiti nuziali servono alla sposa perchè se ne adorni nel dì della celebrazione del matrimonio, non conosciamo il significato originario del fatto. Già il Westermarck nel costume esquimese, per cui la donna diviene moglie del giovane, che le presenta alcune vesti che ella deve indossare, osservava una specie di stratagemma atto a carpire il consenso muliebre [3], senza pensare alla « vestitio sponsae » che è la scena principale di quel dramma gentilizio di indole magico-religiosa che porta il nome di connubio.

Presso i Romani non dovette essere sconosciuto l'uso di vestire la sposa cogli abiti che regalava il marito, poiché non ostante il silenzio degli storici, ciò si rileva da un epitalamio della Casina di Plauto, ove s'invoca il nume Imeneo come quello che deve prendere il flammeo e l'aureo socco, e coprire col primo il capo, e calzare col secondo il piede della sposa. Ecco perchè andare a marito equivaleva a prendere il velo (*nubere*), dal fatto che la sposa veniva velata dall'uomo che la sposava. E quando pensiamo al barbaro germanico che infilava la pantofola nel piede della sposa; come a quello franco, che oltre a dare la calzatura, passa attorno la vita della sposa il cinturino, [4]; come al costume dei nostri giorni per cui la sposa è adornata colle nuove vesti da colui che le porta, non possiamo negare il carattere rituale dei doni. Ne resta un ricordo in una prassi di Naso [5], in Sicilia, in cui si dispone che la sposa nel giorno delle nozze si faccia trovare vestita cogli abiti giornalieri per essere spogliata dei proprii e adornata coi nuovi dai parenti del marito, senza l'assistenza dei parenti di lei. A Serra S. Bruno, in Calabria, nel dì degli sponsali, la giovane è condotta alla casa del fidanzato, ove depone gli ornamenti che indossa per assumere quelli del fidanzamento [6]. In terra di Otranto invece del promesso comparisce la suocera ad adornare la fanciulla, e così in Sicilia ed in altri paesi [7]. Presso i Toda e gli Osage la suocera acquisita gli abiti e gli ornamenti di cui è spogliata la sposa, alla quale deve regalare un nuovo corredo di gala [8].

Quando però, questa cerimonia della vestizione della sposa decade, i doni rimangono nell'uso, quasi ad attestare l'ufficio che ad essi nella tradizione veniva attribuito. E questo si può vedere nella « vesti di lun guaggiu » portata dal fidanzato allas posa, che dal momento in cui la indossa è detta « inguaggiata » [9],

1. Ecco il testo del contratto : « εν πρώτῳ δίδωμι αυτῇ δια νυμφόστολου αὐτῆς ὀγκιας μιας χρυσοῦ ». Il Minervini, che pubblicò tale diploma (*Graeca diplomata*, etc. Napoli, Tramater, 1840, p. 30) nota che il « νυμφοστόλου », cioè lo « sponsae ornamentum, seu vestis nuptialis », deve essere, per costume locale dato dallo sposo (« vestis... quae certe a sponso dari debuit »).

2. « Revue Trad. Popul. » 1907, p. 50.

3. Westermarck, op. cit., p. 410.

4. Gregor. Turon., *De Vitis Patr.*, c. 16 e 20 Grimm, *R. A.*, 155; « Mem. Acad. Celtique » vol. II, cit. dal Laisnel de la Salle, op. cit. p. 63.

5. Pitrè, *Bibl. Trad. Pop. Sicil.*, *Usi e Costumi*, II, p. 34.

6. « La Calabria », Rivista dit Lett. Popol. diret. da L. Bruzzano, An. III, nº 8 (Monteleone).

7. Pitrè, op. cit., loc. cit « Archiv. Trad. Pop. », XIX, p. 180 : Spadoni, *Costumanze Marchigiane* nelle « Curios. Stor. e Tradizionali » del Pitrè. (Clausen 1899) p. 30; Bustico *Il matrimonio nel bellunese*, nel « Niccolò Tommaseo » a. II, 1895, p. 32-3.

8. Crawley, op. cit., p. 388.

9. Pitrè, op. cit. p. 70; Garufi, *Dell'uso dello inguaggiari in Sicilia* (Estr. « Archiv. Stor. Sicil. »); è meglio : *Usi Nuziali nel Medio Evo in Sicilia*, p. 60. L'A. afferma che « nguaggiu » deriva da « guadia », « wadia ». E perchè non da « ενγυεσις » che indica il fidanzamento? La « veste dell' « inguaggiu » non è il « pegno della promessa », ma il primo segno della vestizione della sposa.

come in Calabria, nel napoletano è detta « neignata » o « signata » [1]. La storia di questa espressione volgare fa pensare che come nel rito di iniziazione ebraico, detto « encaenia, per cui il neofita deponeva la propria tunica per avvolgersi in quella del rito, così la sposa entrando nella nuova famiglia muta l'abito [2]. A questa formalità simbolica accenna il dono della veste che lo sposo doveva alla moglie durante la « traductio » alla casa maritale, come ricordano gli storici del Trentino [3]. Un simile uso fu osservato anche fra gli Zambali delle Filippine, nonchè fra altre genti [4]. Del resto chi volesse vedere l'importanza della cerimonia della vestizione non deve che guardare le molte e svariate descrizioni di usi e costumi popolari, che folkloristi e viaggiatori fanno nei loro libri.

Il Grimm e non pochi altri scrittori di cose storico-giuridiche, hanno confrontato il simbolismo della *vestitio sponsae* con quello dell' adozione, dell' affratellamento e anche del riconoscimento della prole legittima. Sfuggiva però, a tutti costoro la relazione fra doni e riti, ond' è che interpretando a modo proprio il simbolismo giuridico, hanno creduto che il pretendente che calza o copre la sposa col proprio mantello, non facesse che attestare la potestà che egli, al pari del padre su l'adottando, acquistava sulla moglie [5]. Non ostante l'autorità del Grimm e dei suoi seguaci, avvertiamo che la vestizione non è una scena puramente simbolica, ma una pratica magica, che discende da quella antichissima per cui gli sposi si scambiavano le proprie vesti. Questo costume dagli accenni degli storici e dalle tradizioni si rileva essere stato in uso presso diversi popoli del mondo antico. Reminiscenze di esso si vedono un pò dappertutto; e qua è la sposa indiana che coprendo il marito colla sua veste, esclama : « io ti copro con la veste che Manù mi ha dato, affinchè tu appartenga a me sola! » [6]; e là è la fanciulla ellenica, che dopo la prima notte di amore, regala al marito un ricco abito [7]; in tempi a noi vicini, la sposa slava all' alzarsi dal talamo infila un nuovo vestito all' uomo che ha colto per il primo il fiore della sua innocenza [8].

Non differisce da questo l'uso di regalare allo sposo la camicia o qualche capo di biancheria che egli deve indossare nel giorno della celebrazione. La fanciulla

1. Le sposo porta il dono-dice il Correra-e la sposa parata degli ornamenti nuziali, la domenica seguente va in Chiesa, onde è detto che la sposa « s'è 'neignata ». « (*Usi nuziali napoletani* », p. 8, Napoli, 1882). Cfr. anche « La Calabria » cit., loc. cit. ; Pitrè, *op. cit.* p. 33-34, 39; Scorza, *Storia di Morano*, p. 22, nota (Napoli, 1876).

2. L' « ineignare » volgare (proprio del lucchese, del napoletano, della Sicilia, della Calabria, della Sardegna) risponde al latino « encaeniare » e al greco « ἐγκαινόω », nel senso di iniziare « vel aliquid prima exercere vel induere » (Du Cange, *Glossarium*, voc. « Encaeniare »). Onde S. Agostino notava (*Tract. 48*, in *Iohan*). : « Si quis nova tunica induatur, encaeniare dicitur ». Cfr. per la storia della parola, Viani. *Diz. d. pret. franc.*, II, 23 e seg., 487; Flechia, *Postille etimol.* nell, « Archiv. Glottol ». II (1876), p. 357. Da « encaenia » (« ἐγκαίνια »), si è formato « encaenium », « exennium » (da « exeniare »)., « xenium » e « exeinium » si trovano nelle leggi popolari nel senso di dono nuziale (*Roth.*, 67, Du Cange, cit.) ; onde poi i termini di « ensenium » e « signum », che si notano negli statuti medievali.

3. G. Vidossich e B. Zillotto, *Donne e Usi Nuziali in Istria nel secento* (Per Nozze Berlan-Zucculin, 1908). Siffato dono portava il titolo di « naranza », onoranza, che era il diritto della donna, detto nel Friuli anche « dismontadura ». Cfr. i docum. pubbl. dal Prampero nel 1884 per nozze Schiavi-Bressanutti, e anche Ostermann, *La Vita in Friuli* (Udini, 1894), p. 350.

4. « Folk-Lore », XVII, 1906, p. 121.

5. Grimm, cit. 155, 160, 832; Michelet, *Orig. du droit français*, (Ediz. Calman Levy), p. 10, 44, 137; Braga, *O Povo Portuguez*, II, 343; Kohler, nella « Zs. vlg. Rechtswiss. », VII, 222; Schröder, *Lehrbuch d. deut. Rechtgesch.*, p. 71 (1907); Schupfer, *Il diritto privato dei Germ.*, p. 267.

6. *Atharvasamhita*, VII, 37.

7. « Ἀπαυλητήρια », era detto il dono, e « χλανίς », la veste. Schoemann, *Ant. grecques*, II, part. 2, p. 647.

8. Sichler, *Ceremonies des mariages chez les Permiens*, nella « R. T. Pop. », V (1890), p. 507.

indiana, secondo è nella tradizione, tesse e cuce la camicia che lo sposo deve portare nel dì delle nozze [1]; la figlia del Doge di Venezia, secondo la legenda illirica, per tre anni attende a lavorare e ricamare in oro la camicia dello sposo [2]; come un po' dappertutto, si usa ancora per consuetudine dai nostri volghi [3].

Come si vede questo reciproco dono (vesti e indumenti) fra gli sposi e, talvolta, fra qelli delle loro famiglie, non rappresenta che l'ultimo vestigio dell' antico rito magico-nuziale del vicendevole scambio delle vesti fra la coppia [4].

Siffatte finzioni si possono dire universali in un determinato momento della civiltà, perchè esse non rappresentano che delle prove sensibili per il popolo, che attraversa quella che il Frazer chiamò età della magia, la quale corrisponde al periodo della pietra nella storia della cultura. E' in quell' età che si crede alla trasmissione della propria anima da una in un' altra persona, mediante la *commistio sanguinis*; e via collo scambio di un boccone o di un sorso di liquore (eucaristia), con lo scambio di un abito o di un ornamento e simili. Il fondamento magico di queste pratiche va indagato nella credenza, che il simile produca il simile per imitazione o per contatto sia diretto che indiretto.

A tale ordine di credenze si riferisce nelle sue origini il rito della vestizione, che

1. *Atharvaveda*, L. 14.

2. Miçkievic, *Canti Illirici*, cit. dal De Gubernatis, *op. cit.*, p. 114.

3. Vesnaver, *Usi e Costumi e Credenze del popolo di Portole* (Pola, 1901), p. 83. Bolognini, *Usi e Costumi del Trentino* (Rovereto, 1885), p. 22); *Usi e Costumi*, ecc. (Rovereto, 1892), p. 18; Vidossich e Ziliotto, *Donne e Usi Nuziali in Istria nel seicento* (Per nozze, Berlam-Zuailin, 27 Maggio 1908); De Gubernatis, *op. cit.*, 114 e seg.; Placucci, *Usi e Costumi dei contad. della Romagna*, p. 50 (« Curiosità storiche e tradizionali », vol. I); C. Leoni e I. Braggio Del Longo, cit., p. 45; « Archiv. Trad. Popol. », XXI, 271; Grisanti, *op. cit.*, I, p. 29; Costa, *op. cit., loc. cit.*, Prahn, *Glaube und Bräuche in der Mark Brandenburg*, nella « Zs. d. Vereins f. Volksk. », 1871, p. 182; Kück, *Die Bauernhochzeiten in der Lünerburger Heide*, « Zs. », cit., 1897, p. 36; Kaindl, *Ruthenische Hochzeitgebräuche in der Bukowina*, « Zs. », cit. 1901, p. 110; Bacher, *Von dem deutschen Grenzposten Lusern in Wälschen Südtirol*, « Zs. », cit., 1902, p. 450, I.

Degno di nota è il fatto che, mentre alcune volte è la suocera a regalare alla nuora la così detta « camicia delle nozze », altre volte è lo sposo che deve, per consuetudine, offrirla alla suocera. Cfr. per es. « Archiv. Tradiz. Popol. », XV, 589, A Bengy-sur-Gaon invece, « c'est la marraine de la mariée qui, au retour de l'église donne à sa filleule une chemise de fine toile; ailleurs la mariée reçoit ce cadeau du parrain de son époux ». Laisnel de la Salle, *op. cit.*, p. 58, XX. Presso gli Slavi del Sud la sposa regala alcuni doni alla nutrice dello sposo. Ciszweski, cit. p. 107. E non solo gli sposi, ma anche le loro famiglie, in occasione della cerimonia nuziale, si scambiano dei donativi che consistendo per lo più in oggetti di vestiario e di ornamento, hanno virtù di stringere, insieme col coniugio, l'alleanza dei due gruppi. In questo senso la « vestizione della sposa » e « quella dello sposo », che sono fatti interessanti e riguardanti le due famiglie vicendevolmente, hanno un valore individuale e collettivo insieme. Sono questi i fatti che l'etnografia dovrà ancora studiare, per meglio illuminare la forma dei riti nuziali. Perchè, se è giusto dire che quello matrimoniale è uno dei tanti riti di passaggio da un gruppo a un altro, occorre guardare le scene particolari del rito (e specialmente la vestizione degli sposi) pur di vedere se partecipa esso più dell' adozione che dell' iniziazione, se è più un fatto collettivo che individuale, in una parola, notare la sua importanza sociale.

4. Grimm, cit. 441 « in den gedichten des mittelalters geschict noch einige förmlichkeiten meldung (W. L. I, 148ab) eines hemdwechsels zwischen mann und frau ». Michelet, cit.; de la Salle, *op. cit.*, p. 59; « Mem. of the Americ. Mus. of. Natur. Hist. », II (Anthropology, I, parte IV, 1900, *The Thompson Indians*, p. 323). Gli Ainu del Giappone usano questo rito in caso di fidanzamento di fanciulli. Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, London, 1901), p. 227. Ricordi dello cambio delle vesti restano un po' dappertutto in Europa : Nel Napoletano, durante la « deductio », lo sposo levandosi la giacca, copre con essa la sposa (Correra, cit., p. 10); a Ercé, nell' Alta Bretagna, lo sposo deve mettere il primo spillone all' acconciatura della sposa (Sébillot, *Cout. de la Haute-Bretagne*, 117); in alcuni paesi della Prussia si fa, in occasione del fidanzamento, una cerimonia che accenna alla vestizione (Treichel, *Hoch. Gebräuche aus Westpreussen*, nella « Zs. f. Ethnol. », 1884, p. 113).

significa alleanza, associazione, affratellamento [1]. Ed è così infine che si spiega l'analogia fra le cerimonie del matrimonio e quelle della iniziazione della adozione e del battesimo, perchè in tutti questi il fatto essenziale è il passaggio da una tribù ad un' altra, da una casta altra. Ecco perchè fra i primitivi si usa tatuare così l'adottando come la sposa al momento di aggregarli alla propria società o al proprio totem [2]; e dal tatuaggio all' uso dello scambio delle insegne gentilizie, raffigurate sulle vesti e sugli scudi, sugli ornamenti e sugli attrezzi, non è difficile indovinare il passaggio.

IV

Fra i doni nuziali ricordati dalle tradizioni ed adoperati comunemente negli usi popolari, hanno una speciale importanza alcuni oggetti di ornamento, come anelli e braccialetti, collane e corone, orecchini e cinture.

Talvolta questi finimenti da sposa accompagnano il dono delle vesti, come si rileva dalla leggenda di Cadmo, dal racconto biblico delle nozze di Rebecca, e dal ricordo storico degli sponsali di Massimino con Giunia Fadilla. Purtuttavia, se essi ora hanno l'ufficio di semplici arre, ed ora costituiscono il presente principale delle nozze, qualche altra volta si consegnano all' indomani della prima notte di amore, come un premio alla verginità della sposa.

Dopo aver accennato allo scambio delle vesti fra gli sposi, giova ricordare quello degli anelli, delle collane, delle cinture, che per l'immagine del legame che simboleggiano, danno l'idea del « consortium omnis vitae ».

Quando Macate — com' è detto nel racconto della fidanzata di Corinto [3] — dona a Filinnio, sua sposa, l'anello di ferro e la coppa dorata, riceve in contracambio un altro anello ed una cintura, quasi a dinotare che l'arra nuziale dev' essere vicendevole, come si usa ancora fra i Greci, gli Slavi e gli Albanesi [4]. Fra questi ultimi il paraninfo che conduce all' altare la coppia, pone al dito della donna l'anello dell' uomo, e viceversa [5]. Senza parlare della consuetudine per cui in alcuni paesi è la sposa che regala all' uomo del cuore un monile, che può esser fatto anche con una ciocca dei proprii capelli [6]; bisogna avvertire che quando l'anello è uno soltanto, lo sposo suole passarlo dal proprio dito in quello della sposa.

Tale scambio, non di rado si ripete per due o tre volte, quasi a rafforzare il legame della fede; e talvolta, durante la cerimonia, lo sposo porta al polso un nastro che lo tiene legato all' anello della sposa [7]. Nei musei di archeologia e di folklore si osservano dei cerchietti con epigrafi, che esprimono amore ed affetto,

1. Cfr. Le opere cit. a 5, n. 2°; Lang, *op. cit.*, p. 97.

2. Nell' isola di Bonaba della Micronesia, p. es., la sposa è tatuata con le insegne rappresentanti gli avi del marito. Hartland, *op. cit.*. II, 354. La cerimonia dell' adozione presso i Chippeweys comincia con un pasto di carne di cane, continua con un bagno turco e finisce con una lunga operazione di tatuaggio. Lang, *op. cit.*, p. 68.

3. Secondo l'esposizione di Flegone di Tralle nel *De rebus mirabilibus*.

4. Così anche nel costume germanico. Max Müller, *Essai sur la Mythol. comp., les tradit. et les coutumes*, trad. Perrot, p. 334 (Paris, Didier).

5. Moratti, *Alcune versioni con proemi* (Palermo, 1881) p. 36 e 40. *Le voyageur françois*, vol. I, p. 323.

6. Così usavano fare gli antichi Irlandesi. Luda di Linda, *Le descrizioni universali* ecc. (trad. M. *Bisaccioni*, Venezia, 1664), p. 290; Rossi, *Cerim. nuziali* (Venezia, 1685) p. 57. Presso alcuni incivili una ciocca di capelli ha un valore magico-erotico potente. Reclus, *Les primitifs d'Australie* (Paris, Dentu), p. 137 e 142.

7. Migne, *Encycl. Theolog. des Superst. Popul.*, p. 642, v. *Mariage*.

oppure portano impresse due mani in fede a dinotare che gli sposi si sono affratellati mediante il rito della « dextrarum junctio «. Simili anelli si usano tuttavia, e per la incisione delle mani di concordia, o perchè accennano alla cerimonia del *toccamano* e della *palmata* pigliano il nome di « *maninfide* » o semplicemente di « fede » [1].

Non è differente il segno della collana e simili monili, specialmente quando si consideri che la collana sostituisce spesso l'anello, oppure l'uno e l'altra insieme concorrono a rendere più efficace l'idea che stanno a rappresentare. Gli Indiani adoperano come monile di nozze una collana detta *tali*, che lo sposo cinge al collo della sua donna, la quale la depone o la brucia in caso di morte del marito [2]. Nel medio evo fra i *munera nuptialia* non manca la *fascia collaris*, e fra i popoli germanici si recorda che lo sposo offriva come *morgengabe* una catinella d'oro o qualche altro gioiello [3].

Questa collana a forma di catenella si usa ancora nella Dalmazia settentrionale, dove costituisce il dono principale delle nozze. Essa è composta di monete di argento e di oro, mentre nella Tartaria è fatta di coralli e di monete, e nel Bellunese, nel Veneto, negli Abruzzi, nell' Essen e nel Nassau di una moneta che le fanciulle ricevono dallo sposo e che portano al collo a guisa di medaglia [4].

Anche fra i selvaggi la collana è un ornamento indispensabile per il rito di nozze; e se talvolta è di metallo, di conchiglie, di frutta secche e di conterie, qualche altra è formata da un semplice cordone, che il fidanzato avvolge al collo della sposa [5]. Fra i Caffri la sposa porta al collo una treccia fatta coi peli della coda del vitello, che il padre le costiuisce in dote e che viene ucciso per il pranzo nuziale [6].

Tale monile serve di amuleto come il *tali* presso gli Indiani, come il *filaterio* in Grecia ed in Palestina, come l'idoletto presso gli antichi Ungheresi, e il « gestamento » presso i Romani del 1500 [7].

Nel Malabar, fra le tribù dei Nairi, la coppia è avvolta da una catena di oro, e quando essa è sciolta, lo sposo lega immediatamente al collo della consorte il *tali*; dopo di che sono dichiarati uniti in giuste nozze [8]. Anche nei Vosgi un tempo, quando gli sposi si recavano a ricevere la benedizione, venivano legati con una catenella d'argento, come ai nostri giorni fra i Calabro-Albanesi nell' entrare nella casa maritale, la suocera li stringe insieme con una fascia di gallone in oro o in argento [9].

1. Caetani-Lovatelli, *Miscell. Archeologica*, p. 250-I (Roma, 1891). Amato, *Vita privata dei Romani*, II, p. 88-9 (Napoli, 1782). Per gli usi volgari, « R. Trad. Pop. », VII, p. 457-459 ; Salvioni, *Bricciche Sarde* (« Archiv. Stor. Sardo », V, fasc. III, 1905, p. 220). Sul rito della « dextr. junctio » presso i diversi popoli, Winternitz, *On a compar. study of indo-europ. customs* etc. nel « The Intern. Folk-lore Congress » 1891, p. 266 seg. (Nutt, London).

2. Luca di Linda, *op. cit.*, p. 970. Fra i Copti si usa lo « zennar » che è dato dal marito, e che il sacerdote pone al collo della sposa. Dally, *op. cit.*, III, 46.

3. Cfr. Selvaggio, *Antichità Christiane*, V, 403 ; Rossi, *Cerim. Nuziali*, cit. p. 31-32.

4. Mitrovic. *Erhebungen zur Urgeschichte der menschl. Ehe*, nell' « Anthropophyteia », IV, (1907), p. 37 e seg.; Dally, *Usi* e *Costumi*, ecc. Vol. IV, p. 104, 106. Andrich : *Nozze Rusticane* (Belluno, 1897); Ostermann, *La Vita in Friuli*, p. (Udine, 1894). De Gubernatis, *Storia compar. Usi Nuziali*, p. 112.

5. Presso gli Irouli della penisola Indiana, i Badaga (Reclus, *Les Primitifs*, p. 227-8) gli Hurons del Canada (*Le Voy. françois*, I, p. 79-80).

6. Mantegazza, *Gli Amori degli Uomini*, I, p. 260; Crawley, *The Mystic Rose*, 390.

7. V. nota precedente. Altieri, *op. cit.*, p. 68; Luca di Linda, *op. cit.*, p. 770. Per la Grecia vedi il canto popolare cit. dal De Gubernatis, negli *Usi Natalizi*, p. 221.

8. Reclus, *Les primitifs*, p. 188-9.

9. Migne, *Encycl. Theol. des Superst. Popul.* (v. *Mariage*) p. 64. Dorsa, *Sugli Albanesi, ricerche e pensieri*, p. 151 (Napoli, 1847); Morelli, *Cenni Storici sugli Albanesi nel Regno delle Due Sicilie* (Opuscoli Storici e biografici), p. 20 (Napoli, 1859).

Quando questo rito si ridusse come quello della vestizione, invece degli sposi incatenati o legati insieme, si vede uno di essi che lega all' altro il cinturino o la collana; e se fra i Vedda del Ceylan comparisce la fanciulla che promettendosi ad un giovane, gli lega alla vita un sottile spago filato colle sue mani, e che egli deve portare per tutta la durata del matrimonio [1]; presso i Franchi, era lo sposo che annodava il cinto alla sua compagna di amore. Nel medio evoavveniva qualcosa di analogo anche in Dalmazia, ove, insieme all' anello promissorio e a quello nuziale, lo sposo doveva porre un monile a forma di cerchietto « ad cingulum uxoris » [2].

Questi ricordi non sono del tutto scomparsi fra noi, ove il cinturino e la collana, l'intrecciatura e l'anello sono posti in dosso alla fidanzata da quelle stesse persone che li portano in dono, e cioè ora dal fidanzato ed ora dalla madre di lui. Quando la cerimonia scompare del tutto, siffatti doni restano nel costume nuziale a testimoniare il fatto scomparso, in cui lo storico può indagare il loro significato.

E' così che si spiega il dono della cintura nuziale, che ora è scambievole, come nell' uso degli Ebrei presso i quali il cingolo che la donna offre all' uomo, è di argento, e quello che ella riceve dallo sposo è di oro; ed ora invece è regalato da una delle parti soltanto [3].

Davanti a queste testimonianze chi osa affermare che siffatte gioie rappresentano l'ultimo vestigio, ridotto a forma simbolica, del « pretium puellae » o « virginitatis » [4].

Quando sarebbe avvenuta la trasformazione del prezzo in anelli, collane e monili di ogni sorta, se anche nelle remote civiltà e presso i barbari attuali, come negli usi nostri, siffatti oggetti rappresentano i doni più caratteristici e rituali? Quando fra popoli diversi per civiltà, abitanti in continenti lontani, essi se pure mutano di valore, conservano la forma e la figura di origine?

I folkloristi, nel pensiero di portare un contributo di documenti nuovi alla storia del diritto, credono di trovare una testimonianza della trasformazione del prezzo di compra della sposa nel « giendar », una collana che le dalmate formano con alcune monete di argento, che loro offre lo sposo. Queste monete, che talvolta si riducono ad una soltanto, dovettero un tempo costituire il prezzo reale, e soltanto più tardi, col decadere dell' istituto della vendita, vennero adibiti per ornamenti dalla donna che li riceve come prezzo simbolico [5]. In un canto illirico, un turco chiede la mano di una fanciulla, promettendole; « Ti menerò a Iedreniscia città, ordinerò trenta ancelle, che ti tengano le balze e le maniche; ti manterrò a miele e zucchero, ti abbiglierò di ducati dai capelli all' erba verde » [6].

Chi leggendo questi versi, non conoscesse il costume femminile slavo, che dal berretto alle vesti è coperto di zecchini bucati, potrebbe scambiare come soprav-

1. Haddon, *Lo studio dell' uomo*, trad. del *Giardina*, p. 313. (Sandron, 1910).

2. Vedi lo *Stat di Ragusa*, L. IV, c. 8 : « De annulis » nella « Nouv. R. Hist. » 1893, p. 542 Per l'uso celtico v. « Memoires de l'Acad. Celtique », II, e Laisnel de la Salle, *Croyances et Légendes du Centre de la France*, vol. II, p. 32. Ricordi simili si trovano anche nel Portogallo, come appare dal *Povo Portuguez* di T. Braga, vol. I, p. 248-9.

3. Jkenio, *Antiquitates Hebraicae*, p. 498 (Brema, 1764, ed. 4 a). La cintura è offerta dalla sposa allo sposo nell' Ucrania, Vedi l' « Anthrop. », II, 177.

4. Il Sohm (*das Recht der Eheschliessung*, 1875, p. 28, *Die deutsche Verlobung ;* Cfr. anche Grimm, R. A. 421.) veramente crede che l'anello matrimoniale non sia che la trasformazione del promissorio, e come tale una prestazione apparente del prezzo antico.

5. Mitrovic, cit., l. c. Cfr. anche la nota del Krauss, che ha tradotto l'articolo del M. ; Kunze, *Volksk. d. Thüringen Walde*, nella « Z. s. d. Ver. f. Volksk. », 1896, p. 179. Altri vede nel ducato, nel tallero, nella « pièce de mariag», il ricordo dei tre soldi che il franco consegnava alla sposa. Bock, *Hochz. in Hessen u. Nassau*, nella « Zs. » cit., 1903, p. 290. Cfr. anche la « Rev. Trad. Popul. » X., 617.

6. Tommaseo, *Canti Illirici*, p. 54, 98 e 278.

vivenza del prezzo della sposa quel gruzzolo di ducati, che costituiscono un semplice adornamento, come i « dorini » in Piemonte, lo scudo nel bellunese e nello Abruzzo, le « oxelle » con le insegne del Doge nel Friuli [1], il « tallero » con l'effigie di un cesto di fiori da un lato, e dall' altro un gruppo di cantatori, nel Nassau ed in varii altri luoghi.

Anche presso i romani in occasione delle nozze dell' imperatore Marciano e di Pulcheria, fu battuta una moneta di oro con l'effigie di due mani in fede e colla leggenda « Feliciter nuptiis » [2]; nè per questo essa può dirsi reminiscenza del prezzo primitivo, di cui non si hanno tracce presso i romani. E poi, chi potrebbe asserire che il prezzo si fosse trasformato in collana, quando questa è in uso così nei tempi preistorici [3], come nei moderni?

Disponendo per comparazione ideale i diversi tipi di collane, dalle splendide di oro e di argento alle comuni di corallo e di conterie, da quella di Armonia, lavoro di Efesto, a quella del selvaggio dell' Isola delle donne, troveremo che tutti per la forma e per l'uso stanno a rappresentare un solo concetto, cioè « il nodo nuziale ». Se Vico vedeva nel geroglifico di Giunone colla fune al collo e colle mani legate, il simbolo primitivo dell' anello ; Frazer, un secolo dopo, trova nei nodi magici l'origine di esso [4]. Nè è da credere che la espressione « nodo nuziale » o « maritale » sia figurata, poichè corrisponde alla credenza ed alla pratica magica dei nodi, che fatti con speciali cerimonie, hanno la forza di stringere un legame indissolubile fra due persone. E ciò perchè il popolo pensa, secondo i risultati del sapere primitivo, che un legame materiale possa generare per similitudine e per contatto un vincolo spirituale : due ospiti che si trasmettono l'anello o che si stringono con una corda, diventano fratelli ; come due sposi, scambiandosi l'anello od il cinturino divengono « due anime in un nocciuolo ». I Cinesi attingendo al Buddismo l'idea, credono che Ione-Lao, o sia il vecchio della Luna, unisca con un cordone tutte le coppie predestinate, e che dopo il suo destino nulla possa impedire il matrimonio [5]. Nell' India, ad ingenerare il legame mistico, il sommo sacerdote lega per ben sette fiate le destre degli sposi ed altrettante passa attorno ai loro fianchi un filo, non senza aver prima strette le loro sedie con una fascia [6]. Fra i Copti, durante il rito che somiglia a quello Indiano, i sacerdoti recitano alcune orazioni che son dette « di nodo » appunto perchè hanno per scopo l'unione magica [7]. Fra i Cristiani della Colchide, fra i Galla, fra gl' Indiani del Nord, in molti costumi popolari il nodo è formato coi merletti degli abiti degli sposi durante la celebrazione, oppure è rappresentato da alcuni punti che tengono legati i lembi dei loro vestiti [8]. Fra i Parcangi e Boujarli, primitivi di Australia, i genitori della fanciulla consegnano al pretendente

1. V. Bock, cit., loc. cit. e seg.; De Gubernatis cit. 112 ; e i due periodici « Niccolo Tommaseo », II, 1905, p. 33) « Pagine Friulane », VII, n. 4.

2. Stevenson, *Diction. of. Rom. Coins*, ecc. p. 383.

3. Nelle caverne della Marna, dell' Oise, dell' Eure furono rinvenute alcune immaginette, rappresentati delle donne con un martello in mano e con collana. (Baron de Baye, *Mém. sur les grottes de la Marne*, Paris, 1872). Da ciò s'inferisce che popoli del neolitico conoscevano riti nuziali di cui la collana, il martello erano gli oggetti essenziali.

4. Vico, *Principi di scienza nuova*, L. II, p. 211. (Milano. 1848); Frazer, *Le rameau d'or*, I, ch. III, e specialemente a pag. 328 (Paris 1903, Trad. dall' inglese di *Stiebel e Toutain*).

5. Dally, *Usi e Costumi*, cit. I, p. 203.

6. De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane* (*India Centrale*), p. 133.

7. Rossi. *Cerimonie nuziali*, cit. p. 70. Come alla « confarreatio » si oppone la « disfarreatio », alla cerimonia dell' *annodare* si contrappone quella del *disnodare* : in Giava il rito del divorzio consiste nel tagliare in presenza di alcuni testimoni, la « corda del matrimonio ». Crawley, *Mystic Rose*, 323.

8. Rossi, cit., p. 75. Simile costume vive anche fra i Maya del Yucatan. Savi-Lopez, *Donne. Spiriti, Poeti*, p. 71 (Firenze, 1896).

un pezzo di corda alla quale fanno un nodo, che significa: affare conchiuso. Elia Reclus vide in quella corda annodata un rudimentale titolo al portatore [1], senza pensare che essa rappresenta una testimonianza luminosa di ciò ch'è presso gli incivili il nodo nuziale, il quale col progresso dell'economia sociale e della tecnica, assume ora forma di catena e di collana, ora di braccialetto e di anello.

V.

Quando per poco volgiamo lo sguardo a tutti quei riti che facilitano ed accompagnano il passaggio da una situazione materiale ed ideale ad una nuova, non può parere strano che così l'aggregazione a questa, come il distacco da quella, debbono essere celebrati con cerimonie magico-sacre, quali immolazioni e sacrificii, offerte e tributi agli dei e così via.

Il matrimonio, che ha per scopo la traduzione della donna da un focolare ad un altro, dalla propria tribù o società gentilizia a quella del marito, non può essere compiuto che con le medesime solennità dei riti di iniziazione e di affratellamento [2]. E come in questo il pasto in comune è quasi un sacramento di comunione, perchè fa acquistare la medesima forza e virtù alle parti contraenti, similmente produce negli sposi un vincolo magico di fede. E ciò perchè nelle credenze primitive, infuse di spiritualismo e di materialismo insieme, si ritiene che in un oggetto si possa incarnare il proprio genio, onde trasmettendo ad altri tutto o parte di quell' oggetto, si comunichi per virtù magica la parte migliore di noi stessi. Così gli ospiti che si affratellano e gli sposi che si associano, si scambiano o ripartiscono fra di loro un boccone, una vivanda, un sorso, convinti che per forza del rito speciale, quella sostanza assimilata possa ingenerare nei due contraenti una uguale simpatia. Questa poi diviene più forte quando le parti si scambiano nei cibi e nelle vivande qualche goccia di sangue del proprio corpo, oppure mangiano insieme la carne di uno speciale animale nella solennità del rito [3].

Presso i Koryaki (e segnatamente presso quelli del totem renna), si sacrificava una renna ungendo gli sposi col sangue di essa [4]; e presso i Caffri [5] nel giorno delle nozze, si uccide il « bue della sposa » ai Mani di un antenato, perchè si renda propizio al matrimonio; e qualche giorno dopo si macella il « bue dello sposo », ripartendone la carne fra amici e parenti.

Come presso i Chukchi e i Koryaki, si unge la coppia col sangue della renna immolata [6], così in Tenessa, una isola del Nicobar (Indonesia), la faccia degli sposi

1. *Les Prim. d'Australie*, (Paris, Dentu) pag. 145. Per convincersi della stranezza dell' ipotesi del R. basta pensare che nell' isola di Lesbo, il promesso deve portare addosso fino alla celebrazione delle nozze, un nodo fatto con una striscia di un vecchio abito della fanciulla. (Frazer, *Le rameau d'or*, l. cit). Questo per la credenza che i maghi e gli stregoni, mediante alcune pratiche, non possano impedire il nodo nuziale.

2. Vedi al riguardo il libro di A. van Gennep, *Les Rites de Passage*, in cui si consideraano il passaggio materiale e quello ideale nei riti che lo riguardano (Paris, Nourry, 1909).

3. Questa « filosofia primitiva » è esposta nei libri del Frazer, (*Le rameau d'or*, cit. vol. I), dell'Hartland, (*Legend of Perseus*, Vol. II, 335-6-7, 344-5 e seg.) del Trumbull (*The Blood Covenant*, New-York, 1885); Lang, (*Mythes et Cuttes*, cit., p. 47); Crawley (*The Mystic Rose*, London, 1902, p. 357 e seg., 214, 456 e seg.); A. van Gennep (cit. op. cit. p. 40 e seg.); Spencer, (*Le Istituzioni Ecclesiastiche*, trad. *Fortini-Santarelli*, p. 42-3 Città di Castello, 1880).

4. Iochelson, *Material Cultur a. Social Organ. of the K.* nelle « Mem. of. the Amer. Mus. Natur. Hist. », X, 1905-8, Pe II, p. 743.

5. Crawley, cit., p. 390.

6. Iochelson, cit.. *l. c.*; Bogoras, *The Chukchee, Soc. Organ.*, nelle « Mem. Am. Mus. Natur. Hist. », XI, 1909, Pe III, p. 595.

e degli invitati è aspersa col sangue del majale scannato per la festa; e presso gli Amazulu la sposa soltanto è aspersa col fiele del bove sacrificato [1]. Gli Aborigeni dell' India meridionale sgozzano un uccello sul limitare della sposa; come i Kahayani di Borneo un gallo o una gallina; e gli uni e gli altri ungono col sangue di essi le estremità della coppia [2]. Altre volte la carne dell' animale immolato viene servita al pranzo nuziale, come è ricordo nell' antico costume cinese e come si fa ancora in molti paesi [3].

Presso i popoli che hanno raggiunto un certo grado di civiltà, il fatto del sacrificio, più che pratica magica, ossia materiale, appare mistero religioso per l' ideale del divino. Così nell' antichissima confarreazione romana, la pronuba, poste le mani sulle spalle degli sposi, li conduceva all' altare domestico, ove sacrificava una vacca, un porco, una pecora. Nel rito nuziale greco non si usavano differenti sacrifici; ed in quello ebreo gli animali s' immolavano sulla soglia della casa maritale [4].

Siffato cerimoniale potrebbe sembrare estraneo alle quistioni giuridiche, se non si considerasse che il bestiame necessario alle immolazioni rituali, è interamente o in parte, offerto dallo sposo o dalla sua famiglia [5]. Senza quell' accenno di Penelope, quando (lib. XVIII Odiss., 276 seg.) rimproverando i Proci banchettanti nella casa d'Ulisse, allude alle antiche consuetudini, secondo le quali i ricchi che corteggiavano una donna e se la contendevano, conducevano seco buoi e pingui pecore per offrire un banchetto alla fanciulla, resterebbe senza senso l'epiteto omerico di « ἀλφεσιβοιαι » dato alle virgini [6].

Fra le spese del matrimonio, il negro della Costa d' Oro calcola il vino di palma, l'acquavite, il montone, il capretto che suole offrire alla sposa per la festa delle nozze, allo scopo di chiedere la restituzione qualora la moglie lo abbandonasse [7]. Nel paese dei Masai, barbari africani, il pretendente, nel fare la domanda di matrimonio, suole offrire al padre della fanciulla qualche giovenco e due bufali; e più tardi, quando si reca a rilevare la sposa, suole portare due pecore per il pranzo e un' agnella, che offre alla suocera. A prima vista, questi doni potrebbero essere scambiati per un prezzo di compra della sposa; ma non è così, perchè uno dei due bufali è ucciso sulla porta della capanna, le due pecore scannate insieme a due altre, date dal suocero nel giorno delle nozze. L'altro bufalo dato al suocero e l'agnella data alla suocera hanno un valore morale, in quanto sono indispensabili a stringere una nuova parentela (« *Pakitang* ») [8].

Nella Siberia, secondo il costume degli Jakouti, il così detto prezzo consiste in qualche cavallo, in qualche capo di bestiame, ed in carni per il pasto di nozze. Lo sposo ammazza due cavalle grasse, preparandole, quindi va a trovare il suo-

1. Hartland, cit., p. 354-5; « Folklore », XVII, 1906, p. 483.
2. Hartland, 343; « Folk-Lore », XXI, 1910, p. 279.
3. Hartland, p. 350.
4. Beccatelli, *Riti nuziali Rom.* Alla p. 29, si vede l'immagine del marmo mediceo riproducente uno di tali sacrifici nuziali. — Fabre, *Diz. Antich. Gr. e Rom.*, « Confarreatio »; Spoer, *The Powers of Evil in Ierusalem*, nel « Folk-Lore », XVIII. 1907, p. 66.
5. In qualche luogo dell' antica Grecia le madri degli sposi erano obbligate a fare i sacrifici. Pausania, cit. dal Robison, *Antiq. grecques*, II, 264.
6. L'espressione omerica è « παρθένοι ἀλφεβέβοιαι » (*Iliad.*, 593, XVIII, e *Inn. Ven.*, 119), che i giuristi traducono per « vergini che si comprano con doni ». Lo Schoemann invece crede che eran dette così, per la dote in bestiame che le fanciulle portavano, passando a matrimonio. Lasciando però siffate congetture, e interpetrando Omero con Omero, l'epiteto non si spiega che pensando al rito di sacrificare bovi in onore di Giunone « occhi bovina », onde poi il costume di macellare bovi nel rito nuziale.
7. *Storia generale dei Viaggi*, ecc. (Venezia, 1753, vol. XIII, p. 250).
8. Hollis, *Masai Customs, their Lang. a. Folk-L.*, p. 302-3 (Oxford, 1905).

cèro in compagnia di alcuni amici, uno dei quali è incaricato di collocare avanti il foco lare una testa degli animali uccisi, perchè il mago possa trarre gli auspici [1].

Collo scomparire delle cerimonie e delle superstizioni alle quali s'ispirano i popoli poco evoluti nel celebrare le nozze, resta l'uso di offrire alla sposa, alla sua famiglia, agli amici, che prendono parte alla festa, uno o più capi di bestiame, di volatili ecc. Tutto ciò quando si guardi all' idea popolare, alla tradizione del rito nuziale non può essere considerato come un avanzo o un vero prezzo di compra della sposa, perchè, se in differenti condizioni di civiltà, il dono ha lo stesso carattere, l'idea che lo ispira, non è sempre identica. Dapprima il dono è un elemento magico-simpatico, più tardi diventa mezzo propiziatorio della divinità benefica e prottetiva contro il genio del male [2]; e finalmente scomparse le vecchie credenze, si mostra nella semplice forma di oggetto dato per consuetudine. Così nell' Illiria, la sposa riceve dal marito o dal fratello di lui un bove, una giovenca o una pecora ; e fra i Tartari della Crimea un agnello [3], fra i Goti, gli Svedesi ed i Danesi alla sposa si regalava dai parenti e dagli amici un maiale, una pecora, o una vacca ; mentre allo sposo un poledro, un cane, un gatto o un' oca [4].

Questi usi resterebbero senza spiegazione se non si conoscesse che presso i Bulgari il montone o la pecora, offerti dal marito alla moglie; che nella Creuse il gatto e l'uccello portati come dono dallo sposo ; che nella Calabria l'agnello, che accompagna il presente delle vesti nuziali ; che nella Basilicata l'agnello portato dallo sposo, sono serviti al pranzo nuziale, alla coppia soltanto o unitamente ai convitati [5].

E che dire del gallo e della gallina delle nozze? Basti pensare alle cerimonie nuziali della Germania del medio-evo, a quelle della Russia, a quelle del l'Italia e di altri paesi [6] per accorgersi della tradizione magico-religiosa che sopravvive in siffatti usi.

VI.

A proposito del *pretium nuptiale* non si fa a meno dai teorici dai trattatisti di citare il noto cap. 18 della Germania, in cui Tacito ricorda i *munera* che il barbaro soleva presentare alla fanciulla che chiedeva in matrimonio (*in haec munera uxor accipitur*),

Se non che, lo storico latino non solo non descrive i riti nuziali germanici, ma pensa che i *boves juncti* e il *paratus equus* come doni non sieno che simboli della

1. Dally, I, 518. — G. Giglio, negli usi e costumi dei popoli delle Indie Occidentali, notava degli abitanti dell' isola Malado che, in caso di nozze, lo « sposo non entra in casa del suocero, nè de' cognati il primo anno, nè cuoce vivande in la sua, ne esso le parla, ni se guarda la faccia, et *la donna si parte di casa sua poi che ha cotto ciò che il marito piglia cacciando o pescando.* Dormo no per cerimonia in cuori sopra store et ostriche. » (*Cost. et Usanze delle I. Occid.* in appendice al libro di G. Aubano Boemo cit., carta 201.

2. « Che la felicità sia con noi per i bipedi e i quadrupedi! » dice lo sposo nel *Rig-Veda* (XIV, 43, 44, trad. di Langlois, Paris, 1872). Per l'idea dei geni melefici che insidiano gli sposi, v. XIV, 31-32. Nella stanza 27ª sidice a Surya : « Unisci il tuo corpo a quello di questo sposo e rispondete tutti e due ai voti del nostro sacrificio ».

1. Thomas, *The Scape-goat in Europ. folk-lore*, nel « Folk-Lore », XVII, 1906, p. 283.

2. Rossi, *Cerim. Nuz.*, cit., p. 51.

3. Thomas cit. p. c.; Dorsa, *La Trad. Greco-Latina negli Usi e nelle credenze della Calabria*, p. 85 (Cosenza, 1884) ; Riviello, *Costumi, Vita* ecc. : *del Potentino*, p. 17.

1. Thomas, cit., l. c.; Simrock, *Handbuch d. deut. Mytologie*, cit. dal. De Gubernatis, *Storia d. Usi Nuziali*, p. 113.

alleanza coniugale e della società delle gioie e dei pericoli. Si possono per ciò, considerare tali doni come un equivalente del *pretium puellae*?

Se Tacito non lo dichiara, possiamo asserirlo senza ricorrere alla storia comparata, mettendo a profitto le tradizioni e gli usi dei popoli che attraversano una fase di civiltà se non uguale, per lo meno simile a quella dei germani?

E cominciamo dal dono del cavallo bardato, il quale non è dei germani soltanto, ma si trova anche nel medio evo in Spagna, ove secondo qualche consuetudine, la *donatio propter nuptias* comprendeva anche una mula infrenata e sellata [1]. Dal fatto però, che la mula nel costume spagnolo e il cavallo in quello germanico, erano presentati coll' armatura, si può in certo qual modo arguire che dovevano essere adoperati nel corteo di nozze; altrimenti non era necessario darli col freno e colla sella.

Questa congettura è avvalorata da un ricordo di Diodoro Siculo, il quale descrivendo le nozze di Viriate, presenta il fiero lusitano nell' atto di condurre a cavallo la sposa, dopo aver celebrato il rito matrimoniale [2].

In quanto ai bovi si può arguire che servissero a tirare il carro su cui portavasi la sposa e le sue masserizie, dal fatto che il promesso soleva presentarli aggiogati [3]. Basti considerare che nella Svevia, secondo un costume tradizionale rimasto fin quasi ai nostri giorni, lo sposo soleva offrire alla futura consorte, fra gli altri doni, anche una vacca, la quale doveva tirare il carro nuziale nel giorno della celebrazione [4].

Se volgiamo lo sguardo d'attorno a noi, alla vita popolare, vediamo lo sposo nell' atto di recarsi a prendere col carro la donna e il corredo; anzi, in qualche paese, si crede che il marito non abbia alcun diritto a domandare la *cassa colla*

1. V. nota 42 a pag. 6 e 2 a p. 7. « Todo fijodalgo puede dar a sua mujer donadio à la hora del casamiento.... è el donadio que puede dar es esta : una piel de abortones... è una mula ensillada è enfrenada, è un vaso de plata, è una mora... è esto solian usar antiguamente ».

E' così forte la tradizione che, alla morte del marito, la vedova può prendere dalla sua eredità fra l'altre cose, anche il miglior cavallo. (*Fuero Viejo de Castilla*, L. V. tit. 1, *Leyes* 1°, 2°, 5°).

In un giuoco fanciullesco Calabrese (« La calabria », cit. III, p. 56), l'ambasciatore presentandosi a chiedere la mano di una fanciulla, interrogato della dote che il pretendente sarebbe disposto à costituire alla sposa, promette 100 piastre (cioè la somma pel corredo), e un cavallo :

— Io sono 'mbasciatore,
Tirilullì, llà, llà,
— E chi cosa vuliti?
— Io vogghiu a vostra figghia.
— E quntu nei dunati.
— Nci dugnu centu piastri.
— O Dio, su troppu pocu!
— Nci dugnu' nu cavallu.
— O Dio, su troppu pocu!

2. Diod. Siculo, *Lib.* XXIII, § 7. « En la etad media-dice I. Costa (*Derecho Consuet. y Econ. Popular en España*, I, p. 174) era también privilegio de las novias solteras el *cabalgar desde el templo à la casa*, termenada la ceremonia nupcial (Fueros de Cóceres, Salamanca, etc., apud Martinez Marina, *Ensayo*, t. I, §§ 55-60), y practica géneral entre familias acomodadas. quel el novio è los padres de la novia diesen à ésta un vaso de plata y *una mula* ».

3. Tacito, *De mor. germ.*, c. 18. Intendere l'espressione « juncti boves » come due buoi da arare (G. Boemo Aubano, *I Costumi, le leggi et le Usanze* ecc. trad. da Lucio Fauno, a carta 128, Venetia, 1565) non ni sembra esatto, nè giusto. Anche nell'India antica lo sposo presentava come dono di nozze una coppia di bovi (G. Boemo Aubano, *op. cit.*, carta 55); durante la celebrazione poi, si faceva passare la sposa sotto un giogo (Haas, *Indische Studien*, V, 199), come nel rito popolare romano (Servius, *In. Virg. Aen.*, IV, 16), di cui resta ricordo in qualche costume volgare della Francia (Du Méril, *Des formes du mariage popul.*, p. 10).

4. Birlingen, *Volksthümlichen aus Schwaben*, cit. dal De-Gubernatis, *Storia Usi nuziali*, p. 113.

roba della donna, qualora egli avesse trascurato di portarla col carro unitament alla sposa [1].

Anche nell' India antica e nell' antica Grecia la maritata veniva tradotta in pompa alla nuova dimora, sopra un carro tirato da muli o da bovi, a mezzo del marito e del giovane d'onore, insieme agli utensili domestici [2]; come nel medio evo, fra i Celti, presso i quali spettava al donzello nuziale mettere la sposa e le sue due ancelle sul carro [3].

Per tali considerazioni si può arguire che al rito della *deductio* mediante il cavallo ed il carro, come in molti luoghi anche mediante il cocchio e la slitta, si riferiscono alcuni di quei donativi speciali di bestiame, quali cavalli e bovi, cammelli e renne e perfino elefanti. Difatti la sposa, e talvolta la coppia è condotta a cavallo al novello nido di amore (Alta Bretagna, Marocco, Turchia, Media, Arabia, Persia, Giava, etc.) [4]; oppure secondo l'uso di alcuni incivili, su di un cammello, su di un elefante, o di un cinghiale (Africa Settentrionale, Giappone Orientale, ecc.) [5]. Non mancano cortei e cerimonie a cavallo, come la corsa degli sposi e simili feste. Ed è per questo che si comprende perchè fra i Calmucchi non mancano nella dote della sposa due cavalli bardati [6], che senza dubbio sono adoperati nella festa, specialmente quando consideriamo la celebrazione dei loro matrimonii in cui la cavalcata ha speciale interesse [7]. E se fra questi popoli e fra i Welchi [8] la *traductio* ha l'aspetto di un ratto, fra gli Indiani della Columbia si svolge con solenne apparato : lo sposo deve dare i cavalli per portare la coppia dal luogo dell' assemblea alla casa del suocero; e questi alla sua volta, deve regalare al genero i cavalli per l'andata alla casa maritale [9].

Sebbene gli studiosi di psicologia comparata non abbiano per nulla indagato nelle tradizioni popolari il pensiero primitivo, su cui si fonda il rito della *deductio*; è da supporre che precetti magico-religiosi proibissero ai novelli coniugi di camminare a piedi, poichè il contatto colla terra, abitata da genii malefici, poteva renderli infecondi [10]. E' per questo che presso gli Abissini, la donna è portata sulle spalle da

1. Vasconcellos (Leite de), *Tradicões Populares de Portugal* (Porto, 1882), p. 220.

2. *Rigveda*, XIV, 10, 14, 26; Schoemann, *Antiq. Grecques* (trad. de l'allem. par Galuski, t. II, 2ª P., p. 646 (Paris, 1887).

3. Kulischen, *op. cit.*, e Mantegazza, *Gli Amori degli uomini, cit.* p. 215, vol. I.

4. Cfr. « La Melusine », III (1886-7), p. 29 « Folk-Lore », XXI (1910), p. 279; Rossi, *Cerim. nuziali*, cit., p. 82-88, 97, 101; *Le voyageur françois*, cit., vol. II, p. 193; Muratti, op. cit., p. 40.

5. Cfr. Lubbock, *L'origine dell' incivilimento* (trad. ital.), p. 500; Rossi, cit., p. 103, 124, 158-9.

6. Secondo le consuetudini dei Calmucchi, quando lo sposo ha pagato il prezzo, la famiglia della sposa deve dare a costui alcuni capi di vestiario, alcune masserizie, e uno o due cavalli con bardatura. Pallas, *Nachrichten d. Mongol. Völkersch.* (1776), 1, p. 200. Nel Montenegro, quando il fidanzato insieme coi paraninfi, coi parenti e cogli amici di reca a cavallo a rilevare quella che dovrà essere la compagna dei suoi giorni, deve menare seco una cavalcatura destinata alla giovane sposa. Frilles et Wlahovitz, *Le Montenegro contemp.*, p. 237 (Paris, Plon).

7. V. Lubbok, op. cit., p. 496.

8. V. Westermarck, cit. 338.

9. « Mem. of the Americ. Mus. of Natur. hist. » II, Anthropology, I, Pª 4ª (1900).

10. Nel Capo Verde « quando casa uma donzella vai sempre a cavallo numa égua até à porta da egregia para ser fecunda; e, não sendo donzella, a pé..... » Cfr. Vasconcelles, cit. p. 232. Per i geni malefici vedi il *Rigveda*, XIV, 31, 32, 43, 44. La sposa Manchur è condotta a casa dallo sposo e dissinfettata con incenso; nella cina invece, è portata in portantina, sulla quale si pone una effigie de gran mago. Crawley, The *Mystic Rose*, p. 7. Fra i Giapponesi Orientali, detti lupi selvatici, la sposa ornata di pelle d'armellino, cavalca un cinghiale addomesticato, mentre il corteo che l'accompagna alla tenda ballando, le augura *sanità* e *prole*. Rossi, cit. 159. Il tabù che proibisce alla sposa di recarsi a piedi è strettamente collegato con quello che le impone di recarsi coperta alla casa maritale. Vedi al riguardo, Lang, *The Marr. of Cupid a. Psyche*, XLII seg. (London, D. Nutt); *Myth a. Custom*, p. 64-86 (London, 1884).

un uomo, che la depone come un sacco su di una sedia nel ricovero maritale, fra i canti e le danze degli intervenuti alle nozze [1]; è per questo che in qualche isola della Polinesia, la sposa passa su di una strada di uomini prostrati per terra sul ventre [2]; come nell' uso latino, analogo a quello ancora in vigore fra i Pellirosse del Canadà e i Cinesi, la maritata sul limitare veniva sollevata e portata dentro sulle braccia, dai congiunti [3]. E non solo la sposa ma talvolta lo sposo, e non di rado la coppia, come avviene nel Guatemala, nell' isola Salvator, frar i Kunnis e i Miaos e altri popoli [4].

VII.

Guardando il complesso dei donora nello scenario nuziale, è facile vedere l'erroneità di quella dottrina che considera la « dos » come uno sviluppo del « puellae pretium ». Il Sohm studiando gli usi franco-germanici, mentre da una parte notava che la « dos » sorge con la trasformazione del « prezzo reale » in « simbolico », dall'altra rilevava che la « pecunia » nelle antichità alemanne consisteva in beni mobili [5]. La contraddizione di questo concetto è manifesta; lo abbiamo notato già prima, avvertendo che non vi è stata la supposta trasformazione del prezzo reale in simbolico, onorifico e simulato. E poi, com'è possibile persuadersi che i beni mobili di « speciale fabbricazione » (lo ammette anche il Sohm), rappresentassero un ricordo simbolico del « pretium », un omaggio d'amore, quando venivano valutati in soldi ?

Neanche il Westermarck [6], che portò a questa dottrina un sussidio di documenti di tutte le razze e di tutti i tempi, si accorse che così nel periodo delle origini, come in quello della migliore civiltà, i « doni » sono oggetti speciali, che non avrebbero né scopo, né valore se non fossero necessari ai diversi riti delle nozze. Gli « ornamenta muliebria », i doni di bipedi e di quadrupedi, di armi e simili si riferiscono a tradizioni magico-religiose, proprie di determinati momenti di cultura; e soltanto col decadere della solennità della « vestitio sponsae », invece del « vestimentum » e del « paratum » si consegna alla sposa o a chi esercita autorità su di lei, una somma per l'acquisto del « mundus muliebris »; col tramontare delle credenze magiche e delle necessità dei sacrifici, i doni di bestiame e simili rimangononel costume come fatti importanti nella celebrazione nuziale.

Queste considerazioni si rendono sicure quando si pensi che quei capi di vestiario, menzionati nella nota del « Kalim », del « mefio » e dei doni di amore in genere, compariscono talvolta, nel corredo che la donna porta con sé, dalla casa paterna.

Fra i Calmucchi, la famiglia della donna, accettando il dono o prezzo dal pretendente, deve consegnare alla sposa, quando si tratti di ricchi Saissani, gli abiti nuziali e altri capi di vestiario, due cavalli da sella e una bardatura completa, insieme a due cammelli; e quando si tratti di Saissani di minor condizione, un cammello e un cavallo con un numero minore di abiti. Fra i popolani non manca l'abito nuziale, il cavallo, il cammello e la bardatura [7].

1. Mantegazza, op. cit. p. 131.
2. Mantegazza, op. cit., p. 126.
3, Kopp, *Ant. Rom.*, p. 99 (Milano, 1880); Belli, *Magia* e *Pregiudizii nella Farsaglia di Lucano*, p. 50 (Venezia, 1897); Lubbock, op. cit., pag. 484.
4. Crawley, op. cit., 331, 350-1.
5. Sohm, *U. d. Entstehung d. Lex Ripuaria*, nella « Zs. f. Rechtsg. », V (1865-6), p. 419 e seg.
6. Op. cit., p. 356 e seg.
7. Pallas, *Histor. Nachrichten ü. d. Mongol. Völkersch.*, I, p. 200 (1776); Post, *G. E.* I, 266 in nota. Non altrimenti avviene fra i Baniani del Mogol (*Le voyag. françois*, III, p. 90); fra i Samojedi (Dally, *op. cit.*, I, 517).

Questo corredo che fra i Calmucchi la sposa porta con sé, all' uscire dalla soglia paterna, fra i Samoiedi, gli Ostiachi ecc., è fornito dallo sposo. Ond'è che il prezzo o kalim, non si riduce che a un complesso di indumenti e di masserizie, come pellicie e vestiti, pelli di volpe e di castoro, qualche utensile da cucina [1].

Nel medioevo europeo, a leggere i documenti della vita popolare, il « mefio », la « meta », la « morgengabe » [2] non comprendono che abiti e suppellettili; e quando lo sposo non fornisce direttamente questi oggetti, dona una somma, con la quale la sposa o la sua famiglia provvede all' acquisto. Ecco perchè talvolta, come in questo contratto del 1028 [3] troviamo che il « mefio » comprende una « zendai serica cusita ornata », una « flectula », insieme a un « lecto cum culcitra et plumatio et plaioni linei et lena kaprina », nonchè una « ancilla zita »; e tal' altra lo sposo, costituita la *donatio propter nuptias*, dichiara di ricevere la sposa col corredo oppure un tanto fra corredo e denari [4]. E il corredo, su per giù, non contiene che gli stessi capi che costituiscono il « mefio », come si può vedere da questa nota in cui figurano : « I par linteaminum et I duplam, et III cottas lineas et I lectum et II coffanos et I copertorium, et II sottanas, et II interulas, et I par pellium, et I sacconem et bindes et cinturas et alias res minutas » [5].

Se questi rilievi si allargassero e si approfondissero con riscontri ed analisi di documenti di diverse et à, si potrebbe osservare la falsità di quella opinione di I. Grimme di T. Braga, i quali asseriscono che all' antica espressione « comprare la donna », si sostituì, col progresso delle idee morali, la nuova e nobile di « casare » [6].

Se dalle esservazioni d'ordine generale sul « mefio » e sul « corredo », passiamo a guardare i singoli elementi dell' uno e dell' altro, vi troviamo alcuni oggetti che rimontano a tradizioni remote, le quali aprono davanti al pensiero l'immagine e la forma dei primitivi riti nuziali.

La « pelliccia », uno dei doni la origine della quale va indagata nelle cerimonie totemiche e nella solennità dei sacrifici [7], ora è ricordata espressamente fra i capi del « mefio »; ed ora ha un valore figurativo, perchè lo sposo consegna o promette in sua vece, alcuni soldi [8]. Le ultime tracce del rito, cui si riferisce nella origine la pelliccia, si vedono nel fatto che tale ornamento è indispensabile fra quelli sposalizi, e come tale non manca nel corredo che la donna porta con sé all' uscire dal lare paterno [9].

Sorge così e si consolida l'istituto dotale che dapprima comprese quegli ornamenti e vestiari con cui la sposa soleva presentarsi nel giorno della celebrazione [10]

1. Mantegazza, *Gli Amori degli uomini*, cit. I, 240 ; Dally, cit. I, 517.

2. Chi non ricorda la « camera carrada » del diritto portoghese e nella quale gli storici identificano la morgengabe germanica? Braga, *Hist. do Dereito Portuguez*, p. 58 e seg. ; *O Povo Portuguez* cit., I, 242.

3, *Cod. Dipl. Bar.*, IV, p. 36, N. 18.

4. V. Zeucader, *Spigolature dagli atti del Potestà di S. Gimignano* (1200-1266), p. 5 (Castelfior., 1894).

5. Zeucader, *Atti del Potestà* ecc. (1223-4) p. 2-4.

6. Grimm, *R. A.*, cit. dal Braga, *O Povo Port.* cit. I, 242.

7. Questo fatto metterò in rilievo in una noterella sulla « pellis lanata ».

8. Cfr. le op. cit., a p. 10, n. 2 e 5. Per la pelliccia offerta in dono dallo sposo, Grimm *R. A.*, 443.

9. Che la pelliccia fosse un oggetto indispensabile nel corredo medievale, l'osservò anche lo Zeucader, cit. p. 3-4. Vedi anche Muratori, *Diss.* 25.

10. Il Crooke, a proposito della corte che i Proci facevano a Penelope (*The Wooing of Pen.*, nel « Folk-Lore, IX, 1898, p. 127) note che l'obbligo di provvedere agli abiti nuziali spetta alla sposa. Egli però, non cita un esempio a conferma della sua opinione; e giova dire che se nelle consuetudini popolari, il letto, le lenzuola, le coperte, sono portate dalla donna, gli abiti nuziali sono sempre dati dallo sposo. E il Crooke ricorda un caso che va a nostra conferma, e cioè che il panno con cui si confeziona il vestito di nozze è offerto dagli amici dello sposo.

come ricordo dell' antica cerimonia adottiva, insieme a diversi oggetti rituali, come il cavallo, la coppia dei buoi, la pecora o il gallo, testimoni d'idee magico-religiose, ormai scomparse.

Basterebbe una breve rassegna di usi e di costumi di popoli, presso i quali gli studiosi credono di vedere il matrimonio per compra della sposa, per osservare che la somma data alla donna o a chi esercita l'autorità su di lei, è impiegata nelle spese del corredo, o consegnata in qualità di dotario [1].

Quando poi il preteso prezzo non comparisce, la sposa non porta dote o corredo dalla casa paterna, ma si provvede invece di quanto le occorre dalla borsa del marito o di quella della famiglia. E' per questo che spesso la dote che la donna prende con sé, all' uscire dalla casa paterna, non consiste che in pochi abiti, quanto ella ne può portare addosso oppure in un cesto od anche in una cassa [2].

Ancora nei costumi popolari se la donna riceve una dote dalla propria famiglia, quella dollo sposo deve costituire ai coniugi una specie di contro-dote [3]; e quando il pretendente è povero, dimora un certo tempo in casa del futuro suocero, finchè il peculio acquistato col proprio lavoro lo metta in condizioni di procurarsi il necessario.

In questa lenta evoluzione si intravvede che la « donatio propter nuptias » nelle sue varie forme di presenti di donativi, e di assegni, è il primo nucleo da cui si sviluppa la « dos », iniziando quella comunione di averi che insieme a quella morale [4], costituisce il fondamento del « consortium omnis vitae »; il quale nelle tradizioni più antiche è concepito come una alleanza di affetti e di forze, come una anima in due corpi [5].

Ed è appunto per la corrispondenza di siffatte tradizioni colle cerimonie nuziali che non si può pensare il matrimonio essere stato nelle origini un contratto di compra-vendita della donna, più che un rito d'iniziazione e di associazione.

Un riflesso delle tradizioni e delle cerimonie speciali si vede nei doni nuziali,

1. Così fra i Turchi (Rossi, op. cit., 79); i Siamesi (Luca di Linda, *op. cit.*, 959); gli Arabi e i Congolesi (Hartland, *op. cit.*, II, 395-7); gli Egiziani (Dally, *op. cit.*, vol. III, 25), i *Bulgari* (Bogisic, *Zbornick sacasnijh obic. Ujuz. Slov.*) p. 221, 259; L' « Anthropologie », II, 554); i Cinesi (*Le voyag. franç.*. V., 177). Per altri usi, v. Gutch, *County folk-lore*, II, (London, 1901), p. 292.

2. Così gli antichi Greci (Plutarco, *Sol.*); i Romani (Rosinus, *Ant. Rom.*, cit. Da Luca di Linda, *op. cit.*, p. 353). La cassa col corredo (« arcella » nel Veneto, « accunciu » nella Basilicata, ecc.) fa pensare alla « scirpa » (ossia a quell' insieme di cose mobili e di ornamenti); e questa secondo il Tamassia, ricorda la *sporta* (« sirpea », « scirpea »), fatta di giunco e di vimini, in cui si riponeva il corredo. (*Atti R. Istit. Veneto* »), XLVI, P^a 2^a, p. 725. V. anche Salvioni, *Dialetti Meridionali*, p. 52 (Estre « Studi Romanzi »).

3. Vesnaver, *Usi e Costumi del popolo di Portole* (Pola, 1901), p. 9.

4. Plutarco, nei precetti coniugali (XVIII, XXXI) dopo aver detto che il matrimonio genera fra marito e moglie una unione dei corpi, degli averi, degli amici e dei parenti, osserva che il romano legislatore interdisse ogni donazione fra coniugi, non perchè non avessero nulla l'uno dell' altro, ma per fare intendere che tutte le cose erano comuni fra loro. Nel pensiero del moralista, la « donatio p. nuptias », non è quindi, che l'inizio di quello scambio di beni, che è fondamento necessario del matrimonio. Anche l'Altieri, un nobile romano che visse nella prima metà del sec. XVI mo, nell' opera *Li Nuptiali* (p. 88) nota che « due persone per virtù de Dio copulatise insieme, et incontinente factone una, che il medesimo succeder ne devissi in nelle robbe ». V. anche Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 118 (Paris, Leroux, 1908, deux. édit.).

5. Resta l'eco nei precetti e nelle definizioni sia dell' antichità indiana, ove la donna è la metà del corpo del marito, che in quella dei tempi biblici, ove il connubio unisce due anime in un corpo. Le tradizioni presentano gli sposi nell' atto di promettersi fedeltà e compagnia, assistenza e protezione; e se lo sposo della mitologia indiano dice: « io sono *il* e tu sei *la*, io sono il Saman e tu sei la Ilic; io sono il cielo e tu sei la terra, uniamoci e facciamo figliuoli » (*Atharvaveda*, XIV); la sposa romana: « dove tu sei Caio, io sono Caia »; mentre quello tedesco: « dove io sono l'uomo, là tu sei la donna; e dove tu sei la donna, là io sono l'uomo » (« Zs. f. Deutsche Mythologie », cit. De Gubernatis, 192).

i quali per la forma e per l'importanza cominciarono coll' avere, nelle epoche lontane, carattere di « pegni », cioè parte delle persone che li offrivano [1], per la credenza comune che la natura umana, inseparabile nelle sue parti, diventi pure inseparabile da qualunque cosa stia con essa a contatto. Col progredire delle idee commerciali, i « pegni », cioè i doni con carattere magico-sacro, si adombrano nella luce dei nuovi tempi, per assumere consistenza materiale [2]. In questo momento il pegno si confonde col prezzo, ma le orme dell' origine sua si scorgono nel cerimoniale che, dopo tante vicende di secoli, rivela il pensiero delle passate genti. Allo sviluppo delle civiltà commerciale è dovuto quel complesso di rapporti economico-giuridici fra gli sposi e le rispettive famiglie riguardanti le spese per la festa della celebrazione, la cauzione per il buon trattamento della sposa e simili.

Tutti questi elementi sono il fondamento del contratto nuziale, il quale rappresenta la storia positiva del matrimonio, mentre i riti rappresentano la sua preistoria.

1. Crawley, *op. cit.*, p. 383. L'opinione dell' A. che arriva a considerare i doni come simboli del matrimonio, è esagerata. Il dono non è un *alter ego* della persona che l'offre, ma ha la forza di generare, accompagnato da riti magici, legami di affetto e simpatia.

2. Crawley, cit., p. 387.

COMMUNICATIONS

L'ARC A BALLES

Réponse à la question posée p. 101 de la **Revue d'Ethnographie**, *n° 3-4, 1911.*

L'arc à balles est très répandu en Indo-Chine : Annam, Siam, Cambodge.

En Annam, et dans tous ces pays, c'est plutôt une arme de jeu et de sport, mais on s'en sert aussi pour la chasse aux petits oiseaux.

A Bangkok, je l'ai encore vu utilisé il y a vingt-cinq ans, comme arme de police, c'est-à-dire que les sentinelles des portes des palais royaux s'en servaient pour éloigner les gens qui outrepassaient les limites publiques. A vingt-cinq ou trente pas, la contusion était douloureuse (balles de terre glaise séchée, parfois mélangée d'un peu de résine de diptérocarpus).

Ces arcs sont communs dans les collections indo-chinoises. Ce sont en général des armes élégantes, en corne de buffle. La corde est le plus souvent en bambou, avec une cupule de corne ou de bois pour recevoir la balle. La corde se dédouble (il y a aussi des arcs indo-chinois à corde double d'un bout à l'autre) souvent au voisinage de la cupule (celle-ci est quelquefois une sorte de petit panier de bambou tressé).

Le maniement est assez difficile. Il faut une grande habitude pour éviter que la balle ne vienne s'écraser sur l'arc au départ. Il faut donner à la cupule une très légère inclinaison par une torsion à peine indiquée de la corde.

Paris. Jules Harmand.

TAUFE TOTGEBORENER KINDER IN TIROL

Als Gegenstück zu dem Aufsatze von Saintyves, Les résurrections d'enfants mort-nés in *Revue d'Ethnographie*, 1911, p. 65, kann ich mitteilen, dass nach Aussage glaubwürdiger Personen solche Taufen noch jetzt in Trens bei Sterzing vorkommen. Selbst konnte ich mich nicht davon überzeugen, obwohl ich in Trens war; aber in einer unverdächtigen Quelle wird die Tatsache bestätigt.

H. Noé, Winter und Sommer in Tirol, Wien 1876 schreibt Seite 48 : « Wallfahrten zu unserer lieben Frau von Trens werden aus dem Vintschgaü, Oberinntal und den Nachbartälern viel ausgeführt. Das Gnadenbild geniefst das Vertrauen, Kinder, die ungetauft verstorben sind, auf kurze Zeit wieder ins Leben zurückzurufen, damit sie während diesem Augenblicke getauft werden können. Die Bauern nennen diese Auferweckung « das Zachen (Zeichen) geben » und begnügen sich mit irgend einer Veränderung, die am Leichnam sichtbar wird, etwa Nasenbluten, um beruhigt von dannen zu gehen. Das Schauspiel, einen Bauern sein totes Kind in einem Sacke nach Trens schleppen zu sehen, ist deshalb kein ungewöhnliches. »

München. Richard Andree.

ANALYSES ET NOTICES

G. Chauvet, *Os, ivoires et bois de renne ouvrés de la Charente*, in-8°, 191 pages, 122 fig., Angoulême, E. Constantin, s. d. (1911).

L'auteur nous a habitués à ces monographies précises et détaillées qui, sous prétexte de décrire et d'expliquer des objets de la Charente préhistorique, constituent, grâce aux notes comparatives et aux interprétations proposées, de véritables volumes de bibliothèque. « Dans une science nouvelle comme la préhistoire, dit-il, il ne faut pas craindre de faire des hypothèses, à condition de les abandonner de bon cœur devant des objections sérieuses ou des explications meilleures ». Cette attitude est la bonne; M. Chauvet s'y tient depuis nombre d'années et ses travaux, par suite, conservent une valeur durable. Le présent volume est un excellent exposé de ce qu'on peut savoir actuellement des objets ouvrés en os, ivoire et bois de renne recueillis ou utilisés dans le monde entier, autrefois et de nos jours. L'ethnographie comparée fournit maintes solutions, même l'ethnographie des populations rurales actuelles de la Charente (cf. planchette à tailler des chevilles, fig. 7). Il faut dire aussi que les stations locales, celles de la Quina, du Placard, etc., sont extrêmement riches et intéressantes. A signaler, p. 102 et suiv. une bonne discussion sur les bâtons de commandement; l'hypothèse d'Aymar est la meilleure; d'autre part je signale l'analogie avec la *trueille* de Savoie, pour serrer les ballots de foin, et enfin l'usage d'os dans les métiers à tisser. Bonne discussion aussi sur les marques et encoches. Je suis plus sceptique que M. Chauvet à l'égard des interprétations de S. Reinach, Breuil, Cartailhac, disposés à voir un peu partout des objets et dessins magiques.

A. v. G.

* * *

K. Rhamm, *Die Altslawische Wohnung*, 8°, 434 pages, ill. dans le texte, Brunswick, Vieweg, 1910, 15 marks.

Voici des années que K. Rhamm se consacre à étudier dans le plus grand détail les relations entre la civilisation matérielle des peuples germaniques et celle des peuples slaves, depuis leurs débuts, autant que possible, jusqu'à nos jours. Le présent volume est le premier de la deuxième partie de la deuxième section (germanische Altertümer aus der slawisch-finnischen Urheimat) de ses Ethnographische Beiträge, les volumes précédents ayant décrit les systèmes de fermes et le mode d'établissement des villages germaniques septentrionaux et slaves. Le fait que la région géographique ainsi considérée occupe un bon tiers de l'Europe montre l'ampleur de l'enquête instituée. Et j'ajoute que pour la comparaison, l'auteur utilise les documents relatifs aux Germains et aux Slaves méridionaux. Tous les termes locaux et dialectaux sont donnés et expliqués, d'où, d'autre part, l'intérêt des volumes de Rhamm pour les linguistes.

Dans le présent volume sont étudiés : la maison russe septentrionale, dite de Novgorod, qui a pour pièce centrale l'isba (istuba), ensuite subdivisée, et accotée d'appentis (greniers, étable, écurie, etc.). Un chapitre spécial est consacré aux formes et aux divers modes de construction du toit; les appendices traitent de la kuča des Slaves du Sud et des sièni. Puis vient l'étude des origines germaniques de l'istuba et de ses éléments primitifs ou adventices. Le dernier chapitre est consacré au foyer et à la chambre du foyer à l'époque vieux-slave ancienne. Dans bien des cas, malheureusement, les renseignements connus sont trop fragmentaires; pourtant une carte, même incomplète, de la répartition des types eût été bien utile.

Etant donné le caractère de l'enquête, et la difficulté de trouver aux termes allemands et slaves des équivalents français, je ne puis donner une analyse détaillée du livre. Je signalerai avec d'autant plus de soin les excellentes remarques critiques des pages 75-76 sur les cas où tel type à première vue simple doit ou non être regardé comme primitif ou comme dégénéré; l'auteur a parfaitement raison de signaler combien le moyen-âge a été une époque de régression architecturale pour les constructions rurales, alors qu'il y avait progrès dans les villes, surtout en Russie; il faut tenir compte aussi à ce moment de l'influence exercée sur les maisons des paysans par les types de maisons seigneuriales locales; les épidémies contribuèrent aussi à faire disparaître les bons charpentiers de village, etc. Tout le passage, en petit texte, est à lire. — P. 94, conclusion : l'isba est une chambre à poêle, et n'a jamais été une chambre à foyer ouvert ; le fait important, p. 172 et suiv. est que ce poêle servait à cuire le pain (pièc pièkarskji). Le chapitre qui traite en détail de la construction et de la couverture du toit est l'un des plus utiles aux ethnographes, pour servir de base de comparaison. A lire, p. 291, note, la discussion sur le mot *sokha*, p. 313 et suiv. celle du mot *stube*, p. 361 note et suiv. sur l'*ovin* ou séchoir à grains, p. 385 et suiv. sur la poutre de faîte du toit (*shelom, konnik*), p. 402 et suiv. sur la *vatra*, etc.

Bref, ce nouveau volume de K. Rhamm, qui met à la disposition des savants un grand nombre de matériaux russes, tchèques, polonais, serbes, roumains, etc., n'est pas indigne des précédents et fait désirer les volumes suivants des *Ethnographische Beiträge*.

A. van Gennep.

* * *

Marett (R. R.), *Pleistocene Man in Jersey*, Extr. de *Archaeologia*, t. LXII, 1911, pp. 449-480, et pl. LXV-LXX ; 4°; fig dans le texte.

M. Marett, auquel ses travaux ont bien mérité la succession de E. B. Tylor à la chaire d'anthropologie sociale d'Oxford, ne perd pas son temps pendant ses vacances. Il a entrepris des fouilles à Jersey, dans une grotte située sur la côte méridionale de l'île et a trouvé des vestiges nettement pleistocènes ; il a exploré une autre grotte, située sur la côte nord-ouest; et enfin il a mis au point tout le problème de la présence de l'homme pleistocène et post-pleistocène à Jersey. Les silex taillés trouvés dans les deux grottes sont moustériens; c'est à la période post-moustérienne qu'appartiendrait le crâne découvert en 1861 à Green Island. Une étude des variations préhistoriques du niveau de Jersey est déduite du caractère des objets découverts : coups de poing, racloirs, grattoirs et petits marteaux.

A. van Gennep.

* * *

W. Planert, *Religiöse Bettler in Südindien*. Extr. du *Bæssler Archiv.*, t. I, 1911, p. 143-154 et pl. VIII-XI.

M. Planert, a cherché dans la littérature tout ce qui concerne les mendiants religieux de l'Inde méridionale, gens qui appartiennent aux castes les plus basses et sont d'un intérêt ethnographique tout spécial. Les principaux sont les *Paṇḍâram*, sectateurs de Siva et du Lingam. Ils se divisent en plusieurs catégories, reconnaissables au costume, à la spécialité de mendicité, à la peinture corporelle, etc., ainsi qu'on s'en rendra compte en consultant les figures et les planches, dessinées d'après le « Recueil de 200 dessins, temples, cérémonies, castes, arts, végétaux de l'Inde ; à M. F. de Goufreville, Pondichéry, 1829 », que possède le Musée Ethnographique de Berlin. Chaque détail est longuement expliqué par l'auteur; l'article se termine par une bibliographie.

* * *

Sykes (major P. M.) et Bahadur Ahmad Din Khan, *The glory of the Shia World*, in-8°, 280 pages, 4 pl. en coul. et 75 fig. en noir, Londres, Macmillan, 1910. 10 sh.

Ceci est la traduction du récit en persan d'un pèlerinage accompli en 1859 par Nurullah Khan à Meshed, au sanctuaire shiite ; on y trouvera non seulement d'intéressantes descriptions du sanctuaire mais aussi des renseignements directs sur le Balutchistan, sur les cérémonies persanes du

mariage (chap. V), sur Kerman, sur les fêtes persanes du nouvel an (chap. IX), sur le Khorasan, etc. Les planches en couleurs reproduisent des miniatures anciennes de la collection du major Sykes et beaucoup d'illustrations en noir de motifs ornementaux de tapis, broderies, cuivres, faïences, etc.; quelques-unes représentent des groupes, d'autres des monuments.

A. v. G.

* * *

Hodson (T. C.), *The Naga Tribes of Manipur*, in-8°, 212 pages, 1 pl. en coul. 16 en noir; ill.; Londres, Macmillan, 1911; 8 sh. 6.

Ce volume a été publié sur l'ordre du gouvernement du Bengale oriental et de l'Assam. Ce n'est pas seulement une monographie descriptive de premier ordre, mais chaque phénomène rencontré est sérié comparativement par l'auteur, très au courant, comme on le sait par ses articles antérieurs dans le *Journal* de l'Anthropological Institute, dans *Man* et dans *Folklore*, des problèmes que pose et résout la méthode comparative. On s'en rendra compte en consultant la liste des travaux cités, p. XI-XIII. Les faits sont répartis en cinq sections, suivies d'un appendice. Très intéressants sont les renseignements sur les motifs décoratifs des étoffes, sur les jeux et danses, sur l'organisation par clans locaux, sur la répartition soit de l'endogamie, soit de l'exogamie (p. 87 et suiv.), sur la chasse aux têtes (p. 115 et suiv.), sur les monuments mégalithiques encore utilisés (p. 186 et suiv.), sur les funérailles (description très détaillée du Kathi Kasham ou fête funéraire collective annuelle, p. 153 et suiv.) et surtout sur le système des interdictions ou *genna* (p. 164 et suiv.) et qui se rapportent au village, au clan, à la tribu, aux cultures, à la maladie, à la mort, à la maison et aux ustensiles et actes domestiques, aux individus et à la nourriture.

Le deuxième appendice, p. 199 et suiv., discute le problème de l'existence ou non du totémisme chez les Naga de Manipur : la conclusion est dubitative.

A. v. G.

* * *

Endle (Rev. Sidney), *The Kacharis*, in-8°, 128 p., 4 pl. en coul. et en noir. Londres, Macmillan, 1911, 8 sh. 6.

Volume publié dans les mêmes conditions que le précédent. L'introduction est due à J. D. Anderson et les notes comparatives ou explicatives au colonel Gurdon, directeur du Bureau d'Ethnographie de l'Assam dont les Kachari sont l'une des tribus les moins connues. L'étude des métiers debout pour faire les étoffes ornementées est bien conduite mais pas assez détaillée. Il semble bien, d'après les textes publiés dans la cinquième section, que les Kachari aient rendu autrefois un véritable culte à l'eau. Une esquisse de grammaire, quelques textes et une utile liste des tribus alliées aux Kachari terminent le volume. Les planches en couleur sont excellentes.

A. v. G.

* * *

J. F. Snelleman, *Het ethnologisch en maritiem museum te Rotterdam oud en nieuw.*, 4°, 8 p., ill.

— *Verslag*, 1909, 8°. 34 p., 2 pl.

— *Verslag*, 1910, 8°, 30 p., 2 pl.

— *Gegoten Koperwerk van Java en Sumatra*, 4°, 14 p. ill.

— Articles sur divers objets des Indes néerlandaises dans la revue *De Aarde en haar Volken*.

Le Musée ethnographique de Rotterdam a été constitué en 1873, organisé par la ville en 1883 et 1885. Les salles devinrent bien vite trop étoites pour abriter les collections qu'envoyaient de toutes parts les marins et les explorateurs hollandais. Grâce à l'énergie et aux démarches du conservateur, M. Snelleman, l'auteur, avec van der Lith, de l'excellente Encyclopedië van Nederlandsch Indië, la ville résolut d'exhausser et d'agrandir l'immeuble. Les travaux, entrepris en 1908-1909, ont coûté 68,000 florins, plus de 140,000 francs, et Rotterdam possède maintenant un musée ethnographique moderne, vaste, clair, bien arrangé.

On peut voir par les rapports annuels que publie le directeur, combien l'accroissement des collections se fait vite. Le 26e, pour 1909, accuse 1992 numéros nouveaux,

ce qui conduit au numéro du catalogue 17241 ; le rapport de 1910, 785 numéros ; de 1901 à 1910, l'augmentation a été de 12434 numéros. On avouera que peu de musées provinciaux français peuvent s'égaler au musée de Rotterdam pour les collections ethnographiques. Dans ses rapports, M. Snelleman décrit quelques-uns des objets les plus remarquables nouvellement acquis : en 1909, une divinité et des masques sacrés bena-lulua (Congo) ; en 1910 des bambous ornés par incision des Toradja (Célébès).

Mais le vrai catalogue descriptif du musée, c'est dans les revues hollandaises Het Huis, ou de Aarde en haar Volken (la Terre et ses peuples) que M. Snelleman le publie, avec explications et reproductions ; il suffit ensuite de couper et de coller sur cartons. La monographie sur les bronzes coulés de Java et de Sumatra est extrêmement instructive : statuettes, vases, boîtes, modèles de maisons et de charriots, bracelets ; les photogravures sont très nettes. Le procédé, importé de Chine, sans doute, est celui à la cire perdue. Dans de Aarde, on trouvera reproduites des statuettes, des nattes, etc. Ainsi, par lente accumulation, l'œuvre scientifique de M. Snelleman commence à devenir énorme. Quel dommage pour lui que le hollandais soit une langue si difficile.

A. van Gennep.

* * *

Ethnographica *in het Museum van het Bataviaasch Genootschap.* In-4°, XII pl. en couleurs ; 6 pages de texte.

C'est une excellente idée qu'a eue la Société des Arts et Sciences de Batavia de publier quelques-unes des plus belles pièces ethnographiques de son musée. Le texte est sur deux colonnes, l'une en hollandais, l'autre en anglais. Sont reproduites : deux magnifiques portes sculptées ; des armes atchinoises ; des pochettes tressées ; des cloches et des haches en bronze et des bols en or de Bali ; le texte explique l'usage exact de chacun de ces objets. L'album est d'un grand intérêt pour les artistes et pour tous ceux qui s'occupent d'histoire comparée de l'art. Espérons qu'il y aura une suite, où seront aussi reproduits des objets usuels en série, même s'ils sont d'une moindre valeur artistique que ceux de ce premier album.

A. van Gennep.

* * *

H. L. A. Visser, *De Psyche der Menigte, bijdrage tot de studie der collectief-psychologische verschijnselen* ; Harlem, H. D. Tjeenk Willink en Zoon ; 232 pages, petit in-8° ; 3 florins 50.

L'auteur veut démontrer la grande importance de l'étude d'une hygiène mentale de l'individu dans la foule et il s'appuie sur les travaux de Tarde, Le Bon et Sighele, auxquels il assigne une place d'honneur dans l'évolution des études psychologiques collectives.

On est loin d'être d'accord, si la psychologie des collectivités a droit à une place particulière — et alors à quelle place — entre la sociologie et la psychologie, ou bien si sa place est sur le terrain d'une de ces deux sciences. Les excès des collectivités exigent comme correctif le renforcement direct ou indirect de l'individualité.

La sociologie psychologique doit peu à Comte et à Spencer, quant à leurs doctrines, mais bien quelque chose quant à leurs principes généraux. Hegel considérait dans l'idée une unité sociale et il fit de cette unité une forte puissance créatrice sociale, mais sans analyser scientifiquement la fonction de cette puissance. La psychologie des peuples est une science datant de 1860 ; elle voulait emprunter des matériaux à la psychologie, à l'anthropologie et à l'histoire, afin d'étudier les sociétés et leur histoire et d'expliquer les faits découverts sur la base des propriétés mentales. Elle voulait décrire l'âme du peuple et ensuite examiner la psychologie de races et de peuples distincts. C'est ainsi que cette science se rattache à l'ethnographie. Lazarus et Steinthal, les fondateurs de cette science, rejettent le critère d'une origine et d'une langue communes, à cause du petit nombre de races et de langues pures. Pour eux un peuple n'est qu'une foule qui se regarde elle-même comme constituant un peuple. Cette définition ancienne déjà, porte un caractère tout moderne, ajoute l'auteur : d'autres protagonistes de la psychologie des foules sont ceux qui ont décrit l'esprit national de différents peuples :

Munsterberg, Boutmy, De Tocqueville, Fouillée, Taine, Leroy-Beaulieu, Fustel de Coulanges, Kovalewsky, Starke, Worms, etc. Nombre de sociologues et d'économistes ont accumulé des matériaux sur la psychologie collective. Wundt explique le sentiment social et ses lois générales par la langue, le mythe et la coutume, tandis qu'il abandonne à l'histoire et à l'ethnologie l'étude du caractère psychique des nations et des races. Giddings parle de la sympathie organique et de la conscience sociale, sans assez définir cette conscience et Durkheim apporte la théorie psychosociale.

Après avoir passé en revue les travaux de ses devanciers, l'auteur s'efforce de tracer une systématisation; ensuite il étudie l'infection et les épidémies psychiques, en analysant longuement les travaux d'Otto Stoll, professeur de géographie et d'ethnologie à Zurich, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie* et du psychiatre Weygandt, *Beitrag zur Lehre von den psychischen Epidemien*. Le dernier chapitre est consacré à la prophylaxie, sujet relevant de la criminologie.

B. P. van der Voo.

* * *

F. Boillot, *Le Patois de la Grand'Combe*, Doubs, 8°, 394 p., 63 ill., 2 cartes, Paris, H. Champion, 1910.

Comme la linguistique est scientia grata mais que le folk-lore et l'ethnographie ne sont pas reconnus, les renseignements sur les mœurs, coutumes, ustensiles, etc., de cette commune du Doubs ont été arrangés par l'auteur sous prétexte d'étude dialectale, par ordre alphabétique. Un prix à l'Institut a récompensé son zèle : c'était mérité. L'introduction, sur l'intérêt que présente l'étude des patois, est bonne, quoique un peu naïve. Ce qui nous intéresse surtout, ce sont les descriptions et les dessins; les interprétations sont peu scientifiques. Ainsi, s. v. bara, on lit que le rite de tendre une ficelle en travers du chemin que suit le cortège de noces n'est qu'un « prétexte à s'humecter le lampas »; l'usage spécial du charivari aux remariages (p. 93) n'est pas compris non plus, ni celui du chanteau, le crochon savoyard. La masse des renseignements est telle que l'ouvrage doit être dépouillé par tous les folk-loristes : mais l'auteur fera bien à l'avenir de se renseigner sur ce qu'est le folk-lore, et d'apporter à ses descriptions la même rigueur, à ses interprétations la même prudence que celles qui caractérisent la partie linguistique de son travail.

A. v. G.

SOMMAIRES DES REVUES

Revue Anthropologique, t. XXI, 1911. Fasc. 6.
J. de Morgan, Capitan et Boudy, *Etude sur les stations préhistoriques du sud Tunisien* (fin).
Dr Capitan, *L'homme quaternaire ancien dans le centre de l'Afrique.*
— Fasc. 7.
S. Zaborowski, *La Grèce antique et sa population esclave.*
Bonifacy, *Les métis franco-tonkinois.*
Bourlon, *Essai de classification des burins ; leurs modes d'avivage.*
Supplément : *Table décennale*, 1901-1910 de la R. E. A.
— Fasc. 8.
F. Schrader, *L'Afrique du nord-est, peuplement des vallées et des plateaux.*
A. Schenk, *Note sur quelques squelettes et sépultures de l'âge du bronze en Suisse.*
G. Papillault, *Anthropométrie comparée de nègres africains et de Français.*
M. Floranee, *La station préhistorique et les tumulus avec murées de Maves.* Poutijou (L.-et-Cher).

Man, Royal Anthropological Institute, Londres, t. XI, 1911. N° 1.
J. Parkinson, *A note on the peoples of the western Gold Coast.*
D. Alexander, *Note on the ornaments of the Womdeo pagans.*
A. Lang, *Kabi sub-class names.*
Beech, *The swine of Delaga, a Borneo fairy story.*
Cowper, *Small worked flints from Hilwan, Egypt.*
— N° 2.
C. G. Seligmann, *An Avungura drum.*
Beech, *Punans of Borneo.*
J. Maes, *Kese et tambue, fétiches des Wazimba.*
A. M. Blackman, *The hieroglyph* ▭, *a jar-sealing.*
Tremearne, *Hausa folk-lore.*
— N° 4.
Neligan, *Kijesu ceremony among the Akamba.*
Duckworth, *A human skull from Thessaly.*
Edge-Partington, *Obsolete utensils in North Wales.*
Tremearne, *Hausa folklore.*
— N° 5.
R. W. Williamson, *Solomon Island notes.*
G. Brown, *A secret society of Ghoul-cannibals.*
— N° 6.
R. A. Smith, *The stone age in Chinese Turkestan.*
La Chard, *Funeral rites of the pagan Gwar of Northen Nigeria.*
A. Lang, *Mrs. Mathew's theory of Australian phratries.*
W. Walkes, *A note on « Hammer Stones ».*
A. L. Waddell, *A note on the derivation of Miri.*
— N° 7.
Miss A. C. Breton, *Some American Museums.*
Mathews, *Matrilineal descent in the Kaiabara tribe, Queensland.*
Robarts and Collyer, *British camp near Wallington.*
— N° 8.
C. G. Seligmann, *Note on the sa sign.*
John Gray, *The differences and affinities of palæolithic man and the anthropoïd apes.*
Woodford, *Bone spear-heads from the New Georgia group, British Solomon Islands.*
— N° 9.
C. L. Woolley, *Some ancient local pottery from Chinese Turkestan.*
S. L. Cummins, *Golo models and songs.*
— N° 10.
Flinders Petrie, *Roman portraits in Egypt.*
N. Tagliaferro, *Prehistoric burials in a Cave at Bur-meghez, near Mkabba, Malta.*
John Reddoe ; necrologic.
H. Daysell, *The incest tabu.*
British Association, Portsmouth meeting.

Zeitschrift für Ethnologie, t. XLIII, 1911, fasc. 2.
W. Strzoda, *Die Li auf Hainan und ihre Beziehungen zum asiatischen Kontinent.*
Karutz, *Ueber Kinderspielzeug.*
L. Rütimeyer, *Ueber einige altertümliche afrikanische Waffen und Geräte und deren Beziehungen zur Prähistorie.*
Chr. Leden, *Musik und Tänze der grönländischen Eskimos und die Verwandschaft der Musik der Polareskimos mit der der Indianer.*
Fritsch, *Verwertung von Rassenmerkmalen für allgemeine Vergleichungen.*
Neuhauss, *Ueber die Pygmäen in Deutsch Neuguinea und über das Haar der Papua.*
Von Luschan, *Zur Stellung der Tasmanier im anthropologischen System.*
K. Th. Preuss, *Die Opferblutschale der alten Mexikaner estäutert nach den Angaben der Cora-Indianer.*
E. Seler, *Brief aus Mexico.*
Max Moszkowski, *Die Völkerstämme am Mamberamo in Holländisch-Neuguinea und auf den vorgelagerten Inseln.*
Otto Messing, *Ueber die chinesische Staatsreligion und ihrem Kultus.*

The Geographical Journal, t. XXXVII, n° 6, Juin,

D. M. Lumsden et N. Williamson, *A journey into the Abor country*, 1909.
A. J. B. Wace et M. S. Thompson, *The distribution of early civilization in Northern Greece*, avec intéressante discussion par Hogarth, Gardner, Myres, Stein, etc.
Wikinson et D. Freshfield, *Hannibal's March through the Alps*.
— T. XXXVIII, n° 1. Juillet.
Canning's exploration in Western Australia, 1906-1907.
R. L. Reid, *The river Bruwimi*.
— N° 2, Août.
C. W. Gwynn, *A journey in southern Abyssinia*.
— N° 3, Septembre.
C. G. Rawling, *Exploration in Dutch New-Guinea*.
P. A. Talbot, *Lake Chad*.
— N° 4, Octobre.
F. H. Melland, *Bangweulu swamps and the Wa-Unga*.

Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie. T. XXXV, n° 1.
E. Viaene et Bernard, *L'art de guérir chez les peuplades congolaises*.
E. Viaene, *Travaux anthropologiques et ethnographiques de J. Czekanowski*.
— N° 2.
E. Viaene et F. Bernard. *L'art de guérir, etc. (Fin)*.
Camena d'Almeida, *La ville et le village en Russie d'Europe*.

Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris, t. XXXIII, n° 6.
G. Regelsperger, *Mouvement géographique (Asie, Afrique)*.
— N° 7.
G. Gaillard, *La Cochinchine, après un demi-siècle d'occupation*.
J. de Lapeyrière, *Situation des chemins de fer en Chine au 1er janvier 1911*.

Revue de l'Histoire des Religions, t. LIII, n° 3.
P. Bovet, *Le parler en langues des premiers chrétiens et ses conditions psychologiques*.
Et. Combe, *Notes sur quelques coutumes des populations soudanaises*.
R. Dussaud, *Heracles et Astronoé à Tyr*.
Revue des Livres. Chronique.
— T. LIV, n° 1.
E. Bréhier, *La Cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme*.
René Basset, *Bulletin des périodiques de l'Islam*.
Bibliographie. Chronique.

Shivaïa Starina, t. XIX, 1910, fasc. 4. ; 8°.
Korobka, *Tchudesnoïe derevo i vièchtchaïa ptitsa*.
Zelenin, *Saratovskaia Nordva*.
Dershavin, *K voprosy o semeinoï zadrugiè u Bolgar*.
Baradjin, *Buriatski raskaz*.
Ivanenko, *Etnografitcheskie materialy iz orlovskoï Gubernji*.
Supplément, *Svad'iba o Kokchen'giè Totemskago uièzda* (fin).
— T. XX, 1911 ; le format est maintenant petit 4° carré ; le papier est glacé ; les caractères nets et bons. Fasc. 1.
Zelenin, *Obydennyia polotentsa*.
Shakhmatov, *Spoly, iskonnyie sosièdi Slavian*.
Volkov, *Programme pour la collection des rites du mariage chez les Grands-Russiers et les allogènes de la Russie orientale* (en russe), pp. 27-30. Il y a 43 questions de détail ; bon questionnaire.
Tchesnokow, *Svadebnyie Obriady i piesni Kershakov*.
A. Vasiliev, *Shest' skazok*.
Vl. Gordlevski, *Materialy no osmanskomy (turc osmanli) folkloru*.
Critique et bibliographie.
— Fasc. II.
Petkevitch, *Materialy po narodnoï meditsiniè Litovtsev*.
Pekarski i Tsvietov, *Priianskie Tungusy*.
Zelenin, *Obriadovoe prazdnestvo soverchennolièta dièvitsy u russkikh*.
Trochtchanski (réimpression d'un article de 1897 sur les Yakoutes).
Vorobiev. *Programma dlia Sobirania narodnykh musykalnykh instrumentov*.
Samoïlovitch, *K voprosu o narelchenii imeni u turetskikh plemen*.
A. Rudnev, *Plug u vostotchnykh Mongolov* ; 3 fig.

Etnografitcheskoïe Obozrièniе, t. XXII, 1910, fasc. 3-4.
Krgivitski, *Poniatia o pritchinnosti v pervobytnoï filosofii*.
Iarko, *Epitcheskie elementy priurolchennyie k imeni Mikhaïla Potyka*.
Baranov, *Svadebnyie obriady Mordvy-Ersy*.
Gordlevski, *Rojdenie rebenka i ego vospitanie*.
Gitinovasov, *Khadji Murat, lègende*.
K voprosa of opakhivanie.
Bibliographie, Analyses, etc.

Narodopisny Viestnik Ceskoslavansky, t. VI (1911), livr. 1. En tchèque.
J. L. Pitch, *Aphorismes sur l'Ethnographie et l'industrie dans l'archéologie préhistorique*.
A. Daner, *La vieille chanson allemande*.
Zibrt, *Coutumes de Pâques*.
Supplément : Kubin, *Contes et légendes du comitat de Glatz* (suite).
— Liv. 2-3.
Fr. Pospisvil, *La danse des épées en pays slaves*.
Supplément : Kubin (suite).
— Liv. 4.
J. Tvrdy, *La poterie de Wischau et son évolution* (1).
Supplément : Kubin (suite).
— Liv. 5-6.
J. Tvrdy, *La céramique de Wischau* (suite).
Novacek, *Superstitions dans le district de Bechyn*.
Analyses, etc.

Lud, Kwartalnik etnograficzny. Publicat. de la Soc. de Folklore de Lwow (Lemberg), t. XVII, liv. 11 (en polonais).
Th. Dombrowski, *De l'histoire de la poësie populaire. 1° La guerre des Juifs et la naissance du Messie.*
A. Fischer, *Le conte de la chèvre écorchée.*
Notices et matériaux ethnographiques.
Le Musée polonais de Cracovie.
— t. XVII, liv. 1.
K. Rechowicz, *Les constructions en bois dans la région de Skole.*
Fr. Gawelek, *Les rameaux, les œufs de Pâques et le smigus chez les Polonais.*
Notices, recherches et matériaux ethnographiques.
Analyses, chronique.

American Anthropologist, t. XII, 1910. Fasc. 1.
Ch. C. Willoughby, *A new type of ceremonial blanket from the Northevest Coast.*
Montgomery, *Calf Mountain Mound in Manitoba.*
— Fasc. 2.
W. H. Holmes, *Some problems of the american race.*
P. Radin, *The clan organization of the Winnebago.*
R. B. Bean, *Types of Negritos in the Philippine Islands.*
Ch. S. Lobingier, *The primitive malay marriage law.*
Z. Nuttall, *The island of sacrificios.*
G. B. Grinnell, *Coup and scalp among the plain Indians.*
— Fasc. 3.
A. C. Parker, *The origin of Iroquois silversmithing.*
D. P. Barrows, *The Negrito and allied types in the Philippines.*
R. B. Bean, *Philippine types.*
J. Walter Fewkes, *The cavedwellings of the old and new Worlds.*
A. F. Chamberlain, *The Uran.*
Ch. Peabody, *The exploration of mounds in North Carolina.*
J. Walter Fewkes, *Note in the Occurrence of Adobes in cliff-dwellings.*
A. L. Krœber, *The Morals of uncivilised people.*
— Fasc. 4.
E. Grant Mac Curdy, *An Aztec Calendar-stone.*
D. I. Bushnell, *Myths of the Louisiana Choctaws.*
A. H. Blackiston, *Recent discoveries in Honduras.*
G. B. Grinnel, *The great mysteries of the Cheyenne.*
J. W. Fewkes, *The butterfly in hopi myth and ritual.*
— T. XIII, fasc. 1.
F. G. Speck, *Huron moose hair embroidery.*
E. Sapir, *Some aspects of Nootka language and culture.*
A. E. Jenks, *Bulu Knowlege of the gorilla and chimpanze*
H. H. Wilder, *A petroglyph from eastern Massachussetts.*
Truman Michelson, *Menominee tales.*
G. G. Mac Curdy. *Anthropology at the Providence Meeting, 1910.*
Analyses ; Chronique ; etc.

The American Journal of Sociology, t. XVI, 1911, n° 5, mars.
N. G. Weatherly, *The racial element in social assimilation.*
J. Dowd, *Sir Harry H. Johnston's Negro in the New World.*
— t. XVI, n° 6, mai.
E. A. Ross, *Sociological observations in Inner China.*
— t. XVII, 1911, n° 1, mai.
L. Wallis, *Biblical sociology, chap. VI.*

Rivista italiana di Sociologia, t. XV, fasc. III-IV.
E. Morselli, *Le razze umane e il sentimento di superiorità etnica.*
F. Tönnies, *Mezzi e fini della sociologia.*
A. Bruno, *Dell'azione individuale nel determinismo soziale.*
R. Michels, *I limiti etici all' amore sessuale.*
G. Sergi, *L'umanità dal punto di vista antropologico.*
G. Sensini, *Superstizioni moraliste.*
Ranegna delle pubblicazioni, etc.

Journal Asiatique, t. XVII, 1911, fasc. 2, mars-avril.
H. Lammens, *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sira.*
Mélanges, Comptes-rendus, etc.
— fasc. 3, mai-juin.
A. M. Boyer, *Inscriptions de Miran.*
S. Levi, *Etude des documents tokhariens de la Mission Pelliot.*
A. Meillet, *Remarques linguistiques.*
Comptes-rendus, Chronique, etc.

T'oung Pao, t. XII, n° 2, mai.
A. Liétard, *Essai de dictionnaire Lo-lo* (suite).
P. Lefèvre Pontalis, *Les Younes du royaume de Lan-Na ou de Pape.*
Mélanges, Bibliographie, etc.
— N° 3, juillet.
A. Liétard, *Dict. Lo lo* (suite).
L. de Saussure, *Les origines de l'astronomie Chinoise* (suite).
Bulletin critique. *Lettre* de P. Pelliot.

Keleti Szemle, Revue orientale pour les études ouralo-altoïques, t. XII, fasc. 1-2.
H. Winckler, *Die Zugehörigkeit der finnischen Sprachen zum Ouralaltaïschen Sprachstamm.*
S. Patkanow et Fuchs, *Laut und Formen lehre der süd-ostjakischen Dialekte* (fin).
Méneth Gyula, *Kumükisches und balkarisches Wörterverzeichniss.*
H. Vambéry, *Turfaner türkische Sprachmonumente.*
B. Munkacsi, *Die skythischen Namen Ser Maiotis, des Tanais* etc. *Studienreisen zu oural-altaïschen Völkern.*

Tijdschrift voor Indische Taal-Land en Volkenkunde, Batavia. Deel LIII, liv. 1-2.

D. A. Rinkes, *De heiligen van Java* (suite).
C. M. Pleyte, *Het jaar-taal op dem Batoe-Toelis, nabij Buitenzorg; bijdrag tot de Kennis van de Oude Soenda* (planches).
— liv. 3-4.
N. J. Krom, *Gedateerde inscripties van Java.*
A. Rinkes, *De heiligen van Java* (suite).
W. Gouldie, *Oudheidkundige monumenten in Groot-Atjeh* (planches).
Mangkœdimedja, *Lijst van uitdrukhingen in de javaansche goud-en wapens smederij.*

Loghat el Arab, t. I, 1911, fasc. 1 et 2.
Petite revue, fondée par le P. Anastase Marie, à Bagdad, qui publiera des textes et documents inédits et servira de lien entre les habitants du vilayet et de Bagdad et l'occident. Texte en arabe, sommaires en français.
— *Aperçu sur le dialecte arabe vulgaire de Bagdad.*
Nedjd, note géographique, ethnographique, etc.
Les Troglodytes.
Source de guérison, légende.
Les Mountéfiq : nom, pays, etc.
Chronique, etc.

Revue du Monde Musulman, t. XIV, fasc. 5, mai.
De Stamboul à Bagdad.
Notes et Documents : paysans marocains.
— fasc. 6, juin.
Snouck Hurgronje, *Politique musulmane de la Hollande.*
Michaux Bellaire, *Documents relatifs au territoire du Fahç.*
P. Paquignon, *Le Mouloud au Maroc.*
— fasc. 7-8, juillet-août.
P. Paquignon, *Le traité du mariage et de l'éducation d'Ibn Ardoun.*
G. Gordier et Vissière, *Études sino-mahométanes.*
Michaux-Bellaire, *Le territoire makhzen et le territoire guich.*
A. Cabaton, *Pays malais.*

L'Afrique Française, t. XXI, n° 6, juin. Supplément.
R. de Caix, *Les confins algéro-marocains.*
— n° 7, juillet.
Cap. Cancel, *A la poursuite des rezzous marocains.*
— n° 8, août. Supplément.
F. Bouet, *Les Tomas, Côte d'Ivoire.*
Am. Aymard, *Vocabulaire pratique de langue tamacheq.*
— n° 9, septembre.
F. Bouet, *Les Tomas* (fin).

Revue archéologique, t. XVII, 1911, fasc. 3, mai-juin.
J. Maurice, *La dynastie solaire des seconds Flaviens.*
J. Ebersolt, *Le trésor de Stômâ.*
L. Bréhier, *Le motif du galop volant sur une cassette d'ivoire byzantine.*
— t. XVIII, juillet-août.
B. Touraïev, *Objets égyptiens et égyptisants trouvés dans la Russie méridionale.*
L. Delaporte, *Cylindre-cachet élamite.*
G. Houdard, *La notation musicale dite neumatique.*
Sylvain Lévi, *L'Asie centrale et la mission Pelliot.*
Nouvelles. Bibliographie, etc.

L'Imprimeur-Gérant : Ulysse Rouchon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

ÉTUDES D'ETHNOGRAPHIE ALGÉRIENNE

Par M. A. van Gennep (Paris).

Avant-propos. — Les soufflets algériens. — Les poteries kabyles. Le tissage aux cartons. — L'art décoratif.

I

AVANT-PROPOS

Le présent mémoire est le résultat partiel de six semaines d'observations ethnographiques en Algérie. Les centres d'étude ont été : Alger, Tlemcen, Fort National, Bougie et Sidi Aïch. Mes enquêtes ont été conduites le plus systématiquement possible.

Je comptais les faire porter sur une trentaine de problèmes précis, soit généraux, soit de détail. Pour plusieurs d'entre eux il a fallu renoncer bien vite : je m'imaginais naïvement qu'on peut circuler dans les villages kabyles comme on circule en France ; je ne parle pas ici des routes ou des sentiers, mais de la liberté d'entrer dans les villages, d'errer par les ruelles, de lier connaissance avec des inconnus et de se faire montrer ce qui peut intéresser. Cela m'a réussi dans quelques cas, et alors au-delà de mes espérances, par exemple à Taourirt Amokran et à Toudja. Ailleurs j'ai dû subir le cavalier d'escorte. Et je m'explique maintenant mieux pourquoi l'ethnographie kabyle est presque tout entière à faire.

Deux problèmes surtout me tenaient à cœur : 1° l'existence possible, dans toute l'Afrique du Nord, du tissage aux cartons ; 2° la répartition exacte du type des poteries à fond blanc et à peintures rectilinéaires noires ou rouges. En outre, je me suis efforcé de recueillir des documents sur l'ornementation des divers objets usuels. On trouvera donc ici, non pas seulement des matériaux bruts, mais aussi des discussions théoriques, puisque c'est la théorie qui a dirigé mes enquêtes dans telle direction plutôt que dans telle autre. Seuls seront d'ailleurs publiés ceux d'entre ces matériaux qui ne sont pas trop fragmentaires.

Je n'ai fait ni photographies, ni mensurations. Car la chambre et le goniomètre risquent de briser ces liens de cordialité confiante, de demi-intimité avec tous dont on a besoin dans les enquêtes proprement ethnographiques. Il faut choisir entre la documentation externe, si je puis dire, que fournissent les appareils photographiques ou les instruments anthropologiques, et la documentation « interne », à savoir l'examen détaillé des costumes, des bijoux, des demeures, des marchés, l'observation prolongée des physionomies et la pénétration des psychologies, bref le libre maniement des objets d'étude.

Si j'ai réussi, d'ailleurs, à tant voir en si peu de temps, alors que la canicule compliquait encore les déplacements, c'est aux bons amis que j'ai trouvés, parfois retrouvés, en Algérie, que je le dois en majeure partie : William Marçais, inspecteur général des écoles indigènes ; Destaing, directeur de la Médersa ; Ricard,

inspecteur des arts et industries indigènes, à Alger ; à Tlemcen : A. Bel, directeur, et H. Cour, professeur à la Médersa. M. René Basset, doyen de la Faculté des Lettres, m'a donné de bons conseils et m'a facilité mon voyage en Kabylie dont M. G. Firbach, sous-préfet de Tizi Ouzou, M. Marel, administrateur de la commune mixte de Fort National, M. Girolami, administrateur-adjoint à Azazga, M. Suberbielle, administrateur à Sidi Aïch, m'ont assuré l'exploration avec une sympathie véritable pour les études ethnographiques. Enfin j'ai trouvé à Bougie, en M. Cazaubon, un bien aimable archéologue, à Toudja et à Tifra, en MM. Donnain et Delalay, des instituteurs tout disposés à faire de l'ethnographie locale.

Toute enquête ethnographiqne sur une série déterminée de phénomènes culturels doit porter sur trois catégories de faits et être conduite suivant trois directions convergentes. Il faut considérer :

a) la place qu'occupe cette série de phénomènes dans l'activité humaine locale, c'est-à-dire en déterminer la fonction sociale dans les conditions de temps et de lieu données, son action sur d'autres éléments sociaux, l'action que ceux-ci exercent sur elle en retour ;

b) la manière dont cette série de phénomènes acquiert la réalité matérielle, c'est-à-dire le mécanisme qui en conditionne l'existence et la productivité ;

c) les formes diverses qu'elle revêt suivant l'action des autres facteurs en jeu et les formes de sa production.

Ainsi, pour la poterie, il faudra considérer : *a*) sa situation dans le système économique local ; *b*) comment elle s'exécute dans les diverses localités sous l'influence de tels ou tels facteurs à déterminer ; *c*) comment la production se manifeste sous des formes diverses et par quoi se ressemblent ou se différencient ces formes.

Ce plan est applicable à toute enquête, du moins en théorie. Car dans la pratique, un grand nombre d'éléments sont quasi insaisissables, ou n'apparaissent qu'après coup comme existants, ou comme agissants, ou comme intéressants pour la science. Mais enfin, il convient de savoir d'avance que toute série de phénomènes doit le plus possible être étudiée à la fois dans sa morphologie, dans son mécanisme et dans sa fonction. Communément, on n'attache d'importance qu'à la morphologie, en dédaignant l'étude des deux autres éléments, et surtout celle de la fonction. Quelque imparfaites que soient mes trop rapides enquêtes, du moins ai-je eu soin de tenir de mon mieux la balance égale : d'où des détails sur lesquels il pourrait paraître d'abord que j'insiste trop longuement.

Les publications antérieures relatives aux techniques nord-africaines sont à la fois peu nombreuses et d'un esprit nullement ethnographique. Seul le Dictionnaire de Paul Eudel [1] et un mémoire de A. Joly [2] répondent à quelque degré aux desiderata de l'ethnographie actuelle, à condition de compléter le premier de ces ouvrages par un autre du même auteur [3] où se trouvent expliquées les techniques de la fabrication et de ne demander que peu de choses au second. Décrivant par exemple des plats dits zlâfa du Rif marocain et reproduisant leur ornementation, M. Joly oublie d'indiquer si elle est peinte, incisée ou incrustée avec peintures [4].

Fort heureusement, un livre comme *Merrâkech* [5] d'Edmond Doutté a marqué

1. Paul Eudel, *Dictionnaire des bijoux de l'Afrique du Nord*, Paris. in-8°, ill., 1906.
2. A Joly, *L'industrie à Tétouan*, Archives marocaines, t. VIII (1906), p. 196-329 et t. XI (1907), p. 361-393.
3. Paul Eudel, *L'orfèvrerie algérienne et tunisienne*, in-8°, Alger, 1902.
4. *Loc. cit.*, p. 277-280 et 291 note.
5. E. Doutté, *Merrâkech*, Publication du Comité du Maroc, t. I, Paris, 1905.

une heureuse réaction contre la linguistique à outrance, au profit de l'observation vivante. Et un *Vocabulaire* comparé que prépare W. Marçais accusera davantage encore cette renaissance de l'ethnographie nord-africaine qu'avaient créée, avec des moyens de fortune, et sans connaissances générales suffisantes, les générations des Roques, des Hanoteau, des Duveyrier, des Masqueray, des Motylinski, etc.

Les enquêtes de Marius Vachon [1], qui ont porté sur plusieurs catégories de productions indigènes, sont conduites d'un simple point de vue de « curiosités » d'une part, de l'autre du point de vue utilitaire officiel. Quiconque vient en Algérie, s'intéresse aux productions de l'art indigène et a par suite tendance à faire de l'ethnographie pratique : mais cette tendance ne s'exprimera ni par une collection systématique, ni par l'idée que, en cette matière, l'évaluation esthétique ne saurait entrer qu'en deuxième ligne de compte. Elle seule guide les achats des touristes, comme elle guide les acquisitions du Musée d'Alger où on veut avoir de « jolies choses ». L'amour de la « jolie chose » s'oppose au développement de l'ethnographie. Ce qui ne signifie pas, je prie de le croire, que l'ethnographe soit insensible à ce qui fait qu'une chose est jolie. Il faut combiner.

L'autre point de vue qui a dirigé les enquêtes ordonnées par les pouvoirs publics d'Algérie et de Tunisie [2] est « utilitaire » en ce sens qu'on a cherché, dans les industries et arts indigènes, comment on pourrait les développer de manière à augmenter le rendement économique du pays et à lutter contre la contrefaçon étrangère. On a donné aux orfèvres, aux peaussiers, aux potières, etc. de bons conseils; on leur a proposé l'acquisition de machines-outils, la construction de fours à potier; on a subventionné des ateliers de broderie, des ateliers de tapis, des ateliers de travail du bois organisés par l'initiative privée. Des tentatives comme celles de M. Ricard (rénovation du style dans la sculpture sur bois par adaptation du style de l'Alhambra), ne peuvent d'ailleurs qu'être très encouragées.

Il convient de suivre de près l'action des introductions modernes : car elles seront plus tard de nature à vicier singulièrement les appréciations. Et d'autre part, elles fournissent un admirable moyen d'étude expérimentale, puisque dans ce cas l'ethnographe se trouve précisément à même de faire varier en personne, si cela lui convient, les conditions de l'expérience et de discerner en tout cas, à l'aide de ce que j'ai appelé la « méthode du fait naissant » [3], les conditions des modifications par emprunt au moment même de leur genèse. En tenant compte de tous les facteurs en jeu et en les sériant convenablement, l'ethnographie pourra rendre ainsi un grand service aux historiens généraux de l'art : car, si l'on fait les éliminations nécessaires (action de la machine, etc.), on aura le droit de transposer au passé, dans certains cas définis, les enseignements qu'aura fournis l'étude du présent.

A ne lire que ce qui a paru en français sur les éléments fondamentaux des civilisations de l'Afrique du Nord, on ne se douterait jamais de la complexité, du nombre et du grand intérêt scientifique de ces éléments. Depuis des années, j'avais dépouillé des quantités de livres, brochures et revues : et à peine dans le pays, dès même ma première promenade, en compagnie de W. Marçais, dans cette

1. Marius Vachon, : (Rapport sur) *L'industrie Algérienne, Arts indigènes*, suppl. au n° 23 du Bulletin de l'office de l'Algérie Paris, 1902. On comparera, en ce qui concerne la céramique berbère, un rapport de St. Gsell, 1903.

2. *La Tunisie au* xxe *siècle*, Paris et Nancy, 1900.

3. A. van Gennep, *De la méthode dans l'étude des rites et des mythes*, Revue de l'université de Bruxelles, 1910.

kasba d'Alger dont chacun m'affirmait la dégénérescence et le manque d'intérêt, j'ai marché de surprises en surprises. Presque pas une boutique qui ne m'offrît matière à rectification des cartes de répartition dressées par les ethnographes généraux; presque pas de coin de rue, d'intérieur de café maure, d'indigène rencontré qui ne fît surgir en masse les questions de détail et les formules de problèmes. Et Tlemcen, et la Kabylie !

Pour Tlemcen, on a maintenant l'excellente monographie de A. Bel [1], mais où ne sont indiquées qu'en passant les techniques locales, et où il n'est pas tenu compte des étonnantes superpositions de détails : les productions de l'extrême Sud, de l'Afrique soudanaise, du Maroc, des tribus montagnardes voisines se superposent à Tlemcen dans un pêle-mêle admirable.

Pour la Kabylie on a la monographie de Randall Mac Iver et Wilkin [2] : mais que de choses incomplètement vues, et quelle complexité plus grande dès qu'on rayonne un peu, à travers ces ravins torrides, autour des centres de grand passage. Ni l'enquête de Marius Vachon, ni celle de E. Violard [3], ne peuvent faire soupçonner la variété des techniques de fabrication, des teintes d'engobe, des décors des poteries kabyles.

Et qu'on ne croie pas que les Musées locaux soient ici de quelque secours! Ni à celui de Tlemcen, ni à celui de Bougie, ne sont représentées, par quelque objet que ce soit, les productions indigènes actuelles. Avant tout, il faut pour entrer dans ces sanctuaires que l'objet soit au moins vieux, le plus possible ancien. Curieuse transposition à l'Algérie de nos vieilles idées continentales! Comme nos industries rurales, de caractère primitif, étaient à peu près mortes, on a jugé qu'en Algérie il en était de même. Ce qui est punique, romain, byzantin, à la rigueur « islamique » jusqu'au XIXe siècle, à la bonne heure : voilà qui est objet de science!

Que si le Musée d'Alger contient quelques séries ethnographiques [4], c'est grâce à ceci, que les fonctionnaires chargés de mission par le gouvernement général rapportaient des objets qu'il a bien fallu caser quelque part. Encore l'a-t-on fait en rechignant : et il y a sur les collections indigènes apportées au cours des années à Alger quelques histoires plutôt lamentables. Il est vrai que le préhistorique a trouvé grâce : c'est à des savants de premier ordre, gloires de l'Algérie scientifique, qu'on le doit : Flamand, Pallary, Debruge, etc.

Mais enfin, y a-t-il un pays français où l'ethnographie possède autant de droits à l'existence, où elle présente plus d'utilité pratique, où elle puisse mieux collaborer à l'œuvre de colonisation et d'assimilation pacifiques? Ce n'est pas le lieu, en ce Mémoire, d'insister sur cet aspect : qu'au moins l'on se puisse convaincre par les pages qui suivent que pour l'honneur même de la science française, il importe de donner aux enquêtes ethnographiques dans l'Afrique du Nord un développement coordonné.

Je ne me trouve encore en mesure de mettre en œuvre qu'une bien petite partie des matériaux récoltés, parce que plusieurs d'entre eux sont trop fragmentaires et que d'autres rentrent dans des catégories de phénomènes sur lesquelles l'attention des savants ne s'est pas encore assez portée pour qu'il soit possible de tracer des cadres de classement satisfaisants. C'est ainsi, pour prendre un exemple bien typi-

1. A. Bel, *La population Musulmane de Tlemcen*, Revue des Études Ethnographiques, 1908.
2. *Lybian Notes*, in-4°, planches. Londres Macmillan, 1902.
3. Emile Violard, *De la céramique berbère, Rapport*, etc., in-18, Alger, 1897.
4. Voir plus loin ce qui est dit de la série des poteries berbères.

que, que j'ai recueilli des notes sur certaines combinaisons de matières premières dans les ouvrages de tissage, de sparterie et de vannerie : palmier nain et alfa, cuir et laine, laine et alfa. Cette dernière combinaison qui, comme la précédente, allie une matière végétale avec une matière animale présente un très grand intérêt tant pour sa technique que pour l'aire de sa répartition. Elle a cours dans l'extrême Sud, aux frontières du Maroc, au Maroc même. Mais comme on ne saurait l'étudier séparément de la technique qui consiste à combiner la sparterie ou la vannerie avec la broderie et le tissage, que cette combinaison n'a pas fait l'objet d'enquêtes approfondies dans l'Afrique du Nord, en Europe et dans le Midi de la France ni, je crois, de monographies comparatives générales, je me contente de donner quelques matériaux bruts, sans autrement les classer dans une catégorie définie.

Il en sera de même pour les curieuses broderies sur tulle des environs de Tlemcen. Je laisserai même de côté entièrement mes notes sur le plan des maisons kabyles, leurs types et leur construction, ainsi que mes notes sur la répartition des maisons dans les villages et la situation de ces villages sur des crêtes. Car je ne suis pas assuré que les théories que je voudrais proposer à leur sujet seraient en concordance avec celles que suggérerait l'étude des maisons et villages en d'autres régions berbères que la Kabylie.

Les dénominations dialectales qu'on trouvera ici rendent ce que j'ai entendu. Je ne vois pas d'utilité à les ramener à l'un ou à l'autre des dialectes qui, comme le zouaoua (Grammaire de Boulifa, 2e éd. 1910), ont été fixés par des linguistes et tendent à être pris pour des dialectes plus typiques ou plus purs. La dialectologie berbère, d'ailleurs, débute à peine : si elle est née, du moins, c'est à M. René Basset qu'on le doit, bien qu'il convienne de tenir compte des efforts de Duveyrier, de Masqueray, etc.

Pour les termes tlemcéniens je dois des remerciements particuliers à M. Bel; pour les termes arabes dialectaux, à W. Marçais. Et j'en dois autant à M. Ricard pour les dessins, recueillis par lui, qu'il a bien voulu mettre à ma disposition.

II

LES SOUFFLETS ALGÉRIENS

La bijouterie kabyle. — La fabrication des bijoux est centralisée, dans les diverses régions d'Algérie, entre les mains d'un certain nombre de familles qui sont juives dans les villes et les oasis. En Kabylie, ce sont les Beni Yenni, à quelques lieues de Fort National, qui autrefois fournissaient les femmes de bijoux d'un type qu'on rencontre un peu partout en Algérie, là où il y a des Berbères. Il ne faudrait pas croire cependant que tous les Beni Yenni aient été ou soient adonnés à cette industrie : seules quelques familles, parfois très grandes il est vrai, monopolisent le métier d'orfèvre, d'ailleurs actuellement moins rémunérateur à cause de la concurrence industrielle européenne (bosniaque par exemple).

Bien qu'un grand nombre de types de bijoux berbères aient été décrits par Paul Eudel, il est impossible actuellement de se faire une idée claire de leur origine. J'en ai examiné beaucoup, soit chez un orfèvre de Fort National, soit surtout sur les femmes mêmes, notamment à Taourirt Amokran : elles m'ont apporté le contenu de leurs coffres et des vieilles femmes m'ont montré des bijoux qu'elles m'ont affirmé anciens. Mais ce terme a un sens bien relatif.

Bref, l'étude des motifs ornementaux sur les bijoux berbères reste encore à faire : les variations de détail sont, à l'examen, beaucoup plus considérables qu'on ne croirait. Les origines de la technique de fabrication ne sont pas mieux connues ; on ne sait au juste d'où les Berbères ont tiré leur connaissance de l'émaillerie (on croit couramment que c'est des Byzantins ; mais la preuve ?), et c'est pourquoi il convient d'insister sur les types de soufflets en usage chez eux, non seulement parce que le sujet n'a pas été traité comparativement, mais aussi parce que c'est là un moyen pour serrer de plus près le problème des origines de la bijouterie berbère.

Les soufflets nord-africains. — Le soufflet à main appelé *taraboust* que j'ai vu utilisé à Fort National et à Aït Larba des Beni Yenni est constitué par une peau de chèvre ou d'agneau tannée, cousue en forme de sac rectangulaire ; les deux côtés de l'ouverture sont maintenus rigides par deux morceaux de bois auxquels sont fixées deux petites lanières en cuir où l'on passe les doigts de la main, le pouce d'un côté, l'index et le médius, parfois aussi l'annulaire de l'autre. Supposant le sac à terre, on ouvre la main et on soulève jusqu'à tirer la peau, puis on referme et on appuie, plus ou moins fort. L'air est chassé dans le bas par une ouverture où s'embouche un canon de fusil ou tout autre tube en métal qui repose, en travers d'un creuset de terre glaise, tout contre les charbons ardents (fig. 1). L'exemplaire que j'ai rapporté est d'un type très archaïque, car les pattes inférieures n'ont pas été ôtées, et, par endroits, les poils de chèvre sont restés adhérents.

Il est difficile d'imaginer un soufflet à la fois plus simple et plus commode ; car il laisse à la main droite toute liberté pour le travail d'orfèvrerie, pour arranger le foyer, pour préparer et faire les soudures.

La description que donne A. Joly du soufflet utilisé par les fondeurs en cuivre

à Tétouan est incomplète : « Le foyer est un simple trou carré pratiqué dans le sol et garni sur son pourtour d'un rang de briques posées de champ. Au fond aboutit une tuyère en terre (?) Un soufflet se trouve à proximité, sur le sol, protégé contre les ardeurs du feu par une petite murette mince, de 40 à 50 centimètres de haut. Ce soufflet (*râboûz*) se compose d'une outre sèche (*mézoued*), munie à sa partie supérieure d'une barre de bois pour la facilité de la manœuvre. Celle-ci se fait de haut en bas, verticalement ; l'ouvrier manie d'une main le soufflet, tandis que de l'autre il attise le feu, pose ou retire les creusets, etc. » [1]. Il me semble que pour que l'outre puisse fonctionner comme soufflet, ce n'est pas une, mais bien deux barres de bois qu'elle doit avoir à sa partie supérieure, sans doute fendue, et que l'ouvrier doit pouvoir saisir facilement ces deux barres. Si ce n'est pas cela, c'est que la « barre » est munie d'une soupape, et que le type de ce soufflet ne rentre pas dans la même catégorie que le taraboust. La figure donnée par M. Joly, et reproduite ci-contre (fig. 2) ne fournit pas de solution. Mais on notera que le mot de *râboûz* est significatif. Le nom de *kîr* est, paraît-il, « réservé à Tétouan au soufflet de forme européenne des orfèvres-bijoutiers (fig. 3), au lieu que celui de « râboûz », رابوز, s'applique aux soufflets domestiques de fabrication européenne et aux soufflets constitués par des outres de formes variées » [2].

Fig. 1. — Taraboust, soufflet-sac des Beni Yenni ; à droite, filière.

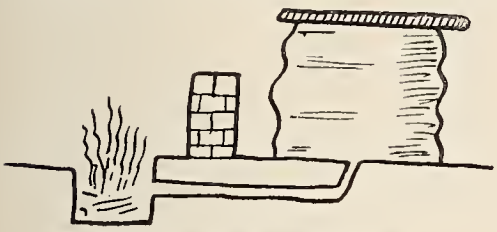


Fig. 2. — Râboûz de Tétouan, d'après Joly. (Arch. mar , 1907, p. 383).

D'autre part, M. Marius Vachon décrit comme suit le soufflet des armuriers kabyles : « Le soufflet consiste en deux cylindres de cuir fermés aux bouts par des disques de bois et disposés parallèlement. Au centre de chaque disque de devant, un tuyau amène l'air dans le foyer. Les deux disques de derrière sont munis d'une soupape et surmontés de deux manches verticales parallèles. Un ouvrier, debout, met en marche alternativement les deux cylindres, en tirant d'une main et en repoussant de l'autre...

Fig. 3. — Kir de Tétouan, d'après Joly. (Arch. mar., 1907, p. 364).

1. Joly, *L'industrie à Tétouan*, Arch. Mar., t. XI (1907), p. 382-383.

2. *Ibidem*, note et p. 391 : le kîr (كير) est suspendu au plafond, dans une position horizontale et manœuvré par un aide à la façon des soufflets de forge; les bijoutiers de Tétouan sont tous juifs; ceux de Tlemcen aussi; je ne leur ai vu employer qu'un soufflet européen, manœuvré par un aide, mais peut-être utilisaient-ils autrefois le râboûz. Voir page suivante la note de A. Bel.

Aujourd'hui, quelques ateliers emploient la bigorne et le soufflet de cuir manœuvré au moyen d'une corde ou d'une chaîne » [1].

Anthony Wilkin et Mac Iver se contentent de dire qu'à « Tagamunt Azuz (Beni Aïssi) ils virent quelques forges bien construites munies de deux variétés de grands soufflets » [2], sans doute celui dont il vient d'être question et un autre, du type à planchettes analogue à celui dont se servent les armuriers de Tétouan (fig. 3). Ce qui confirme dans cette idée, c'est que M. Ricard me dit avoir vu à Ihitousen, village de la région d'Azazga, un appareil formé de deux soufflets « européens » de un mètre environ de haut, placés debout la pointe en bas et qu'un aide assis manœuvrait alternativement.

Pour Tlemcen, voici le résultat de l'enquête détaillée qu'a bien voulu instituer à mon intention mon excellent ami Bel : « Les orfèvres tlemcéniens sont tous juifs. Tous sauf deux se servent du grand soufflet de forge à soupape et l'appellent *raboûz*, pl. *rouâbaz*. Les deux orfèvres qui ne travaillent qu'avec de petits creusets (car pour de grands creusets, disent-ils, il faut de grands soufflets) utilisent un soufflet qu'ils appellent *mzoued*, mot qui signifie outre en peau de bouc. Dans une caisse en bois (caisse de bidons à pétrole) pleine de terre et d'argile, recouverte quelquefois de briques, est ménagé un trou (*ḥofra*) servant de foyer, dans lequel on met le creuset (*bôṭ*). Un canon de fusil (*djaʿba*) traverse le ciment d'argile et débouche au fond du creuset, pas tout à fait au fond cependant pour qu'on puisse retrouver le métal fondu s'il se renversait et pour qu'il n'entre pas dans le canon du fusil. La *djaʿba* s'emboîte dans l'ouverture, horizontale aussi comme le canon du fusil, d'un gros tube en bois, la *rommâna*, qui émerge un peu de la paroi de la caisse. Le soufflet est constitué par une peau de bouc tannée, *mzoued*, ouverte à ses deux extrémités ; l'une des ouvertures, *femm*, est fixée à l'aide d'une ficelle sur la *rommâna*, l'autre ouverture opposée à celle-ci est une déchirure assez large ; deux baguettes (*louïkât*) de bois sont fixées par des clous aux lèvres de cette ouverture. A l'aide de la main (droite ou gauche), l'ouvrier tire en arrière le *mzoued*, en ayant soin d'écarter les doigts pour que l'air rentre, puis il pousse horizontalement en avant, en fermant la main et pressant les deux baguettes l'une contre l'autre. Pour tenir ainsi le soufflet, l'ouvrier a passé le pouce dans une boucle de cuir attenant à l'une des baguettes et les trois derniers doigts dans la boucle fixée à l'autre baguette. Le *mzoued* repose sur une petite caisse ou sur un banc, la *mîda*. Les orfèvres juifs ont abandonné ce système de soufflet depuis une quarantaine d'années ; deux seulement d'entre eux, comme il a été dit, s'en servent actuellement. Je n'ai entendu donner que par un seul orfèvre de Tlemcen le nom de *raboûz* à tout l'ensemble de la forge minuscule ; tous les autres appellent *raboûz* le grand soufflet de type européen ».

Pour Touggourt et Laghouat, voici ce que M. Ricard trouve dans ses notes : « J'avais demandé à un bijoutier juif de Laghouat le nom du soufflet ; il me répondit *raboûz* ; je voulus obtenir la description avec le nom arabe des différentes parties, et je m'aperçus que la description donnée ne répondait nullement à l'objet que j'avais devant moi. A mes observations, le bijoutier répondit que le soufflet à planchettes (notre soufflet européen) qu'il possédait se nommait *kîr*. Je relevai les deux descriptions, mais je n'eus pas la pensée de demander où et quand le *raboûz* était encore utilisé. Je pense que le *raboûz* est employé par les bijoutiers qui circulent dans le pays pour effectuer des réparations, et que le *kîr* est utilisé surtout par les sédentaires, à cause de la difficulté du transport. Les forgerons de Touggourt ne

1. *Ouv. cit.*, Rapport n° 23, p. 25.
2. *Libyan Notes*, p. 53.

possèdent pas le soufflet à planchettes appelé *kîr*, mais bien le soufflet formé à l'aide d'une peau de bouc. Je crois bien me rappeler que l'appareil se compose de deux peaux (genre descr. Vachon) à l'effet d'obtenir un vent continu. Un aide est spécialement occupé à la manœuvre de l'appareil ».

Il suit de tout ce qui précède, que le sens de ces mots de kîr et de raboûz n'est pas le même partout et qu'il est difficile d'en découvrir la signification exacte primitive. On remarquera en premier lieu que le berbère *taraboust* n'est que raboûz auquel on a adjoint les suffixes féminins. W. Marçais me dit que *raboûz* se rencontre dans toute l'Algérie et au Maroc, mais non en Tunisie, avec le sens de *petit* soufflet en forme d'outre ou de *petit* soufflet à planchettes genre européen, et que si ce mot a pu désigner à l'origine un type spécial de soufflet, aujourd'hui il ne s'applique plus qu'à une grandeur spéciale, par opposition à kîr qui désigne un *grand* soufflet de forge. Ceci concorde avec les observations de Bel. Les dictionnaires rattachent *kîr* à *koûr*, avec idée de rotondité ; mais à mon sens ce n'est pas plus un mot proprement arabe, ni même sémitique, que raboûz; Kîr est utilisé en persan avec un pluriel brisé auquel je n'accorde qu'une origine analogique ; et quant à *raboûz*, on ne le trouve pas en Orient ni dans l'arabe classique. On peut voir qu'ici le problème linguistique et le problème ethnographique sont étroitement liés l'un à l'autre.

Les différents types de soufflets. — Les différents types de soufflets ont fait l'objet de quelques mémoires comparatifs récents destinés à déterminer le lieu d'origine de la métallurgie du fer. Les résultats ont été successivement reportés sur carte et il convient de déterminer la relation dans laquelle les faits nord-africains se trouvent avec les classifications générales. Ces mémoires sont dus à B. Ankermann [1], à Félix von Luschan [2], à W. Foy [3] et à Stuhlmann [4]; Foy a proposé une terminologie dont je crois utile de donner une transcription française.

Il existe en premier lieu deux types fondamentaux que j'appellerai : 1° *le soufflet-sac* et 2° *le soufflet à piston*. Le soufflet-sac est exactement le taraboust Beni-Yenni décrit ci-dessus. Le soufflet à piston comporte un large tube rigide (bambou, etc.), où se meut un piston muni d'une soupape.

Les types intermédiaires sont : 3° *le soufflet à tambour;* il est constitué par un large tube rigide à l'ouverture supérieure duquel est fixée une membrane (peau, feuille) lâche, qu'actionne un objet de préhension (tige de bois, ficelle, etc.) (fig. 4); 4° *le soufflet par compression,* formé d'une poche à air non rigide qu'on comprime entre deux parois résistantes dont l'une est munie d'une soupape [5].

Chacun de ces types peut se présenter sous différentes formes de détail : le gros tube peut être court ou long, cylindrique ou rectangulaire, debout ou couché, simple ou double. Je n'attribue ni à ces formes de détail, ni à l'accouplement destiné à obtenir un courant d'air continu la valeur de classement que leur accorde

1. B. Ankermann, *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*, Zeitschrift für Ethnologie, 1905; cf. p. 75 et suiv.

2. F. von Luschan, *Eisentechnik in Afrika*, Zeitschrift für Ethnologie, 1909, p. 29-33.

3. W. Foy, *Zur Geschichte der Eisentechnik*, *Ethnologica*, Annuaire du Musée Ethnographique de Cologne, t. I, 1909, pp. 185-222 avec compléments dans *Globus*, 10 mars 1910.

4. F. Stuhlmann, *Handwerk und Industrie in Afrika*, Hambourg, Institut Colonial, 1910; cf. pp. 61 et suiv.

5. Voici les équivalents allemands : 1° Schlauchblasebalg ; 2° Stempelblasebalg ; 3° Gefässblasebalg ; 4° Schlauchstempelblasebalg.

Foy. Dans le 4e type, la poche à air peut être comprimée entre deux planchettes rondes (variété *a* : Portugal) triangulaires (variété *b* : c'est le soufflet romain et notre soufflet moderne, dit européen), rectangulaires, etc.

Les types que j'ai signalés dans l'Afrique du Nord (et dont Ankermann, von Luschan et Foy ignoraient l'existence en cette région) se classeraient donc ainsi : *a*) le raboûz des orfèvres de Laghouat et des forgerons de Touggourt, le taraboust des Beni Yenni appartiennent au type I; *b*) le double soufflet décrit par Marius Vachon au type IV, *variété a* et les soufflets triangulaires dits européens au même type, *variété b*. Quant au type des chaudronniers tétouanais, la description de M. Joly ne permet pas de le classer : ou bien il a deux « barres » de bois et c'est alors le type I (soufflet-sac); ou bien il est muni d'une planchette à soupape, et c'est alors le type IV, *variété a*. Mais je penche pour la première hypothèse; car le type IV exige un manche.

Fig. 4. — Soufflet à tambour des Lobi ; photo. Charles. Cf. *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1911, pl. XII.

Voici maintenant la répartition mondiale de tous ces types de soufflets (fig. 5).

Le type I, que von Luschan ne signalait qu'au Togo, au Cameroun et dans l'Afrique orientale allemande se rencontre en réalité depuis la région du Zambèze, le long de l'Afrique orientale et dans toute la vallée du Nil, sporadiquement au Soudan et dans l'Asie-Mineure, en Arabie, dans l'Inde, en Malaisie, en Sibérie; il existait dans la Grèce ancienne [1]. Foy prétend que ce type a été répandu par la civilisation arabo-islamique et que son lieu d'origine a été soit dans l'Asie antérieure, soit dans l'Asie

Fig. 5. — Essai d'une carte de répartition du soufflet-sac ; les traits obliques simples indiquent une diffusion sporadique.

1. Foy, *loc. cit.*, p. 195 citant Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*, t. IV, p. 330, fig. 50 ; voir encore Daremberg et Saglio, *Dict.*, t. II, p. 1227.

centrale. En Europe, il, a été transporté par les Tsiganes qui l'emploient encore actuellement. Comment est-il venu en Kabylie, dans les Oasis et à Tlemcen ?

Le type II est usité : horizontalement en Chine, en Corée, au Japon et debout dans l'Archipel Malais, dans l'Inde et à Madagascar, sporadiquement en Indo-Chine : il paraît originaire de l'Inde.

Le type III ou soufflet à tambour présente plusieurs variétés : la membrane est mue à l'aide d'un bâton dans l'Afrique méridionale et centrale, en Guinée, jusqu'au Libéria ; elle est mue à l'aide d'une corde à Ceylan, dans l'Inde méridionale et sporadiquement en Indo-Chine (avec curieuses variations dans l'Assam), de même que dans l'Égypte ancienne ; dans une troisième variété, répandue au Soudan égyptien, dans l'Afrique orientale et chez les Lobi il n'y a ni bâton ni ficelle, mais l'ouvrier saisit simplement le récipient à air avec ses mains, ce qui peut être considéré soit comme une dégénérescence, soit comme une forme de début, ou enfin comme la forme de transition du type I au type II. Le type III a été à bon droit rapproché des tambours à ficelle (le « cri de ma belle-mère » comme jouet moderne) par Balfour [1] et W. Foy semble disposé à leur attribuer à tous deux une origine sud-asiatique.

Le type IV peut être cylindrique, rectangulaire ou triangulaire et employé sous ces trois formes soit couché, soit debout. En somme, la différence par rapport au type précédent consiste en ceci que la chambre n'est pas rigide, tout comme dans le type I, et qu'il y a une soupape comme dans le type II. La variété cylindrique couchée double était en usage au Portugal (XVIe siècle) ; la même forme debout se rencontre chez les nègres de l'Afrique occidentale : c'est à celle-ci que pourrait ressembler la forme kabyle décrite par Marius Vachon. Quant à la forme triangulaire, on pourrait la classer à part puisqu'elle utilise le principe du levier : elle était connue des Romains, mais non pas des Grecs, s'est répandue dans toute l'Europe et paraît être la forme courante dans l'Afrique du Nord.

D'où suivrait qu'aucun des types de soufflet en usage dans l'Afrique du Nord ne peut être considéré comme indigène : le taraboust viendrait de l'Asie antérieure ; le kîr, des Romains ou du moins de l'Europe méridionale ; et le double cylindre des armuriers Beni Yenni (Vachon) serait un compromis, d'origine central-asiatique, entre le soufflet-sac et le soufflet à piston, tous deux venus d'Asie.

Quelque partisan que je sois de la méthode actuelle des ethnographes allemands (*Kulturhistorische Methode*), qui combine la méthode comparative avec la méthode historique [2], je ne saurais suivre M. Foy dans ses théories : elles sont trop absolues. De ce qu'un type simple de soufflet se présente identique dans diverses civilisations acceptées, sinon directement élaborées, par des populations différentes, cela ne prouve encore ni emprunt, ni contamination, ni transfert. L'idée de prendre une peau de bête pour en faire un soufflet, en laissant une fente qu'on maintient rigide, a pu venir à bien des gens indépendamment, et par suite, il a pu y avoir plusieurs centres de dispersion. Il en est de même des peaux munies de soupape soulevées à la main, ou de celles qu'on soulève avec une ficelle et qu'on aplatit en marchant dessus (Egyptiens anciens). Les seuls types de soufflet auquel j'attribuerais un centre unique d'invention, ce sont le soufflet à piston (type II) et le soufflet « européen » à principe de levier.

Quoi qu'il en soit, je signale l'intérêt du problème à tous ceux qui voyagent dans l'Afrique du Nord, afin qu'ils rectifient les descriptions incomplètes de Vachon et de Joly et préparent une carte de la répartition exacte des divers types de soufflet

1. Henry Balfour, *The friction-drum*, Journal Anthrop. Institute, t. XXXVII (1907), p. 67.
2. Cf. P. Græbner, *Methode der Ethnologie*, Stuttgart, 1910.

usités dans chaque région nord-africaine. Il conviendra de bien indiquer à quel genre de travail sert chaque type de soufflet : car il est remarquable que les soufflets du type IV sont donnés comme employés pour le travail du fer (forgerons, armuriers), au lieu que le *rabouz* (ou *taraboust*) sert pour celui de l'argent et du cuivre. Mais ceci serait à examiner de plus près.

III

LES POTERIES KABYLES

Les caractères distinctifs de la poterie kabyle. — Du consentement unanime des archéologues, la céramique fournit les meilleurs documents d'évaluation pour la chronologie des diverses formes de civilisation, tant préhistoriques qu'historiques. Or les Berbères nous donnent une occasion admirable de pénétrer les secrets de la céramique ancienne. Ils ont conservé des procédés de fabrication et des systèmes de décor vraiment primitifs et l'on ne peut s'étonner que d'une chose, c'est qu'aucun archéologue français n'ait encore entrepris une étude systématique des poteries berbères. Il a fallu que Randall Mac Iver et Wilkin aient eu l'idée de chercher dans notre colonie des preuves pour ou contre la « théorie libyque » des égyptologues et que J. L. Myres, professeur à Liverpool, signalât les ressemblances frappantes entre certaines poteries kabyles et d'autres d'Asie-Mineure. Huit années se sont écoulées depuis : nul pourtant n'a jugé utile de se déplacer pour aller chercher sur place la solution réelle à des problèmes qui se rattachent directement au problème fondamental des origines et des débuts de notre civilisation européenne.

Je n'avais ni le temps ni les moyens de faire une enquête vraiment complète. Mais comme je savais d'avance sur quels points de détail il importait d'acquérir des documents nouveaux, j'ai pu réunir des matériaux en quantité suffisante pour pouvoir fonder sur des bases stables quelques théories personnelles. Les localités où j'ai vu faire ou cuire de la poterie sont : *Taourirt Amokran* (à quelques kilomètres de Fort National) ; *Aït Larba* et *Taourirt Mimoun* (villages des Beni Yenni, à 5 heures de mulet de Fort National) ; *Aït Ali* (village de Toudja, à 25 kilomètres de Bougie) ; *Ikhaledjine*, *Tifra* et *Aït Daoud* (dans la montagne au-dessus de Sidi Aïch, vallée de la Soummam), soit au total onze ateliers de poteries. En outre à Alger, Tizi Ouzou et Fort National, j'ai examiné de près plusieurs centaines de poteries faites par les Beni Aïssi et les Beni Douala.

Je rappelle que les poteries kabyles ont pour caractère commun : 1° d'être faites à la main ; 2° par des femmes ; 3° d'être cuites en plein air ; 4° de servir aux usages domestiques locaux ; 5° d'être tantôt nues, tantôt peintes d'un dessin rectilinéaire.

Les Kabyles ne connaissent ni le tour, ni le four, ni l'exportation à grande distance et en masse. La seule exception sur ce dernier point est constituée par les poteries à vernis jaune que font pour les touristes européens les potières des Beni Aïssi et des Beni Douala, commune de Fort National.

Je ne suis pas allé chez ces tribus pour cette raison que, loin de commencer une étude des poteries kabyles par celle de ces poteries plus ou moins aberrantes, c'est par elles qu'il vaut mieux finir l'enquête — au rebours de ce qu'ont fait les enquêteurs précédents.

Les collections du Musée d'Alger. — Il existe, dans l'une des salles du Musée d'Alger deux grandes armoires pleines de poteries kabyles ; d'autres sont dissé-

minées un peu partout, soit dans la même salle, soit dans une autre, hexagonale je crois, où il y a aussi des poteries anciennes de Nabeul et du Maroc.

La seule série qui semble au premier abord établie scientifiquement, c'est celle qui se trouve dans les armoires. Les poteries sont rangées par localité de manufacture, comme l'indiquent des étiquettes. Mais il suffit d'un examen un peu circonstancié pour éprouver une grande méfiance, et cette méfiance augmente si on s'enquiert des conditions d'acquisition.

La preuve que la collection d'Alger n'est pas complète, c'est qu'on n'y trouve pas de poteries : *a*) de Taourirt Amokran ; *b*) des Beni Yenni; *c*) de Toudja, etc. Par contre, il y a une série étiquetée Sidi Aïch, mais à Sidi Aïch même on ne put me dire où se faisait cette poterie blanche. Il me fallut visiter 4 villages, échelonnés sur la montagne, et subir cinq heures de mulet, puis descendre de nouveau à pied pendant une heure et demie, avant de découvrir la poterie cherchée dans le village de Aït Daoud, lequel est, par un autre chemin, par un casse-cou plutôt, à deux heures de mulet de Sidi Aïch. Au marché de Sidi Aïch sont apportées aussi des poteries de douars situés de l'autre côté de la Soummam. Ce nom propre sera donc le dernier qu'il faudrait choisir pour étiqueter une série particularisée de poteries, surtout si l'on ajoute que la poterie proprement dite de Sidi Aïch serait à la rigueur la poterie brune non ornementée qui se fait dans tous les douars des Beni Ourliss et que l'ornementation des poteries à fond blanc de Aït Daoud n'est pas du tout celle des poteries à fond blanc dites de Sidi Aïch du Musée d'Alger. Sont en effet données comme originaires de Sidi Aïch des poteries à engobe blanc mat mais à décors formés de gros traits noirs répartis en zones parallèles sur le col des cruches et en rayonnant sur la panse, avec par dessus une application d'un rouge cramoisi très brillant et très vif que je n'ai vu nulle part dans cette région, mais qui est, par contre, caractéristique des poteries qu'on fabrique du côté de Palestro, de El Adjiba et de Dra el Mizân.

Quoi qu'il en soit, les armoires du Musée d'Alger contiennent les séries suivantes :

Département de Constantine.

1° Aïn Beida : fond blanc, décors noirs, parfois pastilles rouges; mates.

2° El Milia : fond blanc, décor noir ; mates.

3° Sedrata : terre rougeâtre ; fond blanc, décor noir, ou décor rouge, ou noir et rouge ; souvent des croix ; mates.

4° Sidi Aïch : fond blanc, décor noir ou noir et rouge cramoisi ; mates.

Département d'Alger.

5° Fort National : fond jaune, décor noir; vernies.

6° El Adjiba : fond jaune, décor rouge ou noir et rouge ; vernies.

7° Palestro : fond blanc, rosé ou rouge ; décor cramoisi ; pastilles noires; vernis très brillant, translucide.

8° Tablat : fond jaune ou rosé; décor rouge et noir ; vernies.

9° Miliana : fond blanc; décor noir et rouge ; la plupart mates, quelques-unes très brillantes (vernis translucide ?)

10° Beni Menacer (Cherchell) : fond jaune quand elles sont vernies ; fond blanc quand elles ne sont pas vernies ; décor noir ou noir et rouge.

Département d'Oran.

11° Zemmora : fond jaune ; décor noir et rouge; vernies.

12° Beni Msirda : non vernies, fond blanc; vernies, fond jaune ; décor noir et rouge.

A ne s'en tenir qu'aux séries d'Alger, on conclurait : 1° qu'il n'y a pas de poteries kabyles brunes ornées d'un décor ; or, il y en a beaucoup ; elles se font un peu partout et le décor est en brun plus clair, ou en rouge très atténué, ou en jaune rougeâtre et il représente en général une large croix, ou bien un carré avec des prolongements divers.

2° Qu'il n'y a pas de poteries à fond rouge, soit non ornées, soit ornées. Wilkin et Mac Iver en ont cependant étudié diverses variétés ; il y en a de meilleures chez les Beni Yenni.

3° Qu'il n'y a pas de poterie blanche qui serait brillante sans être vernie. Ici encore, Mac Iver avait signalé l'existence de poteries de ce genre ; j'en ai trouvé toute une série inédite à Toudja ; et une fois averti on peut retrouver des traces de polissage savonneux, par endroits, sur des pièces du Musée d'Alger en majeure partie mates. Ce qui prouve que le collecteur de ces pièces n'avait aucune idée des problèmes d'archéologie et d'ethnographie qui se posaient à ce propos.

4° Que c'est le vernis qui rend jaune le fond blanc. Mais ceci serait une erreur, car sur certaines poteries kabyles on trouve un vernis translucide ; sur d'autres, comme sur un plat creux de Bougie (de provenance inconnue), il y a un vernis qui modifie très peu la teinte blanc rosâtre de l'engobe ; et enfin, le vernis jaune de la région de Fort National est intentionnellement jaune, le plus jaune possible même et diffère du jaune des poteries tunisiennes anciennes et du jaune des poteries marocaines (fig. 6).

La poterie commune. — Il convient, avant de décrire la manufacture des poteries kabyles, de définir leur valeur économique et de spécifier que les poteries étudiées sont bien des « *poteries communes* », mais non pas des « *poteries de luxe* » [1] quand bien même l'élégance de leurs formes et la richesse de leur décoration nous peuvent sembler d'une qualité esthétiquement supérieure. Ces deux termes ne sont à employer qu'avec circonspection. Trop souvent on tend à les identifier, l'un à celui de « poterie non ornée ou sans décor », l'autre à celui de « poterie décorée ou ornementée », de préférence peinte. Cette iden-

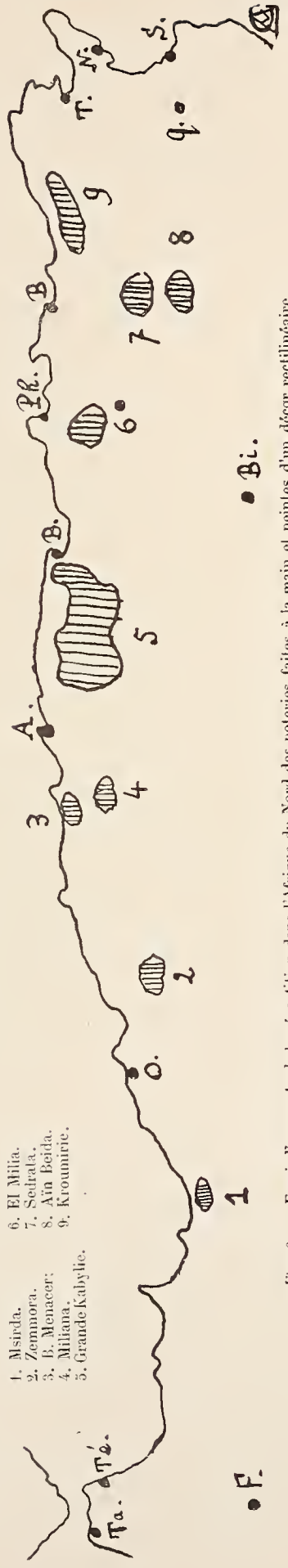


Fig. 6. — Essai d'une carte de la répartition dans l'Afrique du Nord des poteries faites à la main et peintes d'un décor rectiligne.

1. Dans tout ce qui va suivre, je fais complètement abstraction des poteries des Beni Aïssi et des Beni Douala ; les catégories destinées aux Européens ne sont pas utilisées comme poterie ménagère dans ces tribus, sauf parfois les grandes cruches à eau. La situation est donc dans ce cas, particulière, sinon anormale.

tification, qui ne saurait être admise pour la poterie populaire de la Savoie, ne saurait l'être davantage pour les poteries peintes de l'Afrique du Nord. Ni le caractère de la clientèle, ni celui des fabricants n'est autre : ce qui diffère c'est la forme et l'usage, mais pas d'une manière absolue. Enfin le prix ne varie pas d'un sou — et pour tous les Kabyles, j'en ai fait maintes fois l'expérience, toute poterie n'est plus, dès qu'elle est usagée, qu'un objet dénué de toute valeur ; qu'elle ait été peinte ou non, cela n'y fait rien. D'où les difficultés qu'on éprouve à se procurer des poteries tant soit peu vieilles : on refuse de les vendre parce que sans valeur, on n'ose vous les donner par respect humain.

Il faut bien spécifier que la production locale de ces poteries peintes n'est pas un phénomène singulier. Elles ne sont pas des œuvres d'exception dont on orne-rait sa demeure, qu'on réserverait à des usages spéciaux, dont on prendrait un soin particulier. Leur prix d'achat est sans doute trop bas, quelques sous. Et surtout, il y a des siècles que cette production se perpétue : nul n'attache de valeur aux objets auxquels il est habitué dès l'enfance, qu'il a vu faire autour de soi et qui, en somme, identiques toujours, se remplacent aisément. Ainsi l'idée de rareté n'intervient pas. Elle n'est pas apparue même aux Beni Ourliss, bien qu'une seule et unique femme, sur 20,000 adultes que compte la tribu, en ait été et en soit encore le producteur et le créateur.

Les poteries de cette femme ne sont pas plus estimées que celles des poteries qui se font à Tifra, Ikhalidjine, etc., poteries brunes non ornées. Elles le seraient peut-être moins, parce que les poteries brunes sont plus volumineuses, plus longues à faire, plus lourdes et plus chères. En sorte que si l'on voulait une échelle d'évaluations, il faudrait précisément la baser sur des appréciations inverses des nôtres, c'est-à-dire par abstraction totale de la valeur esthétique.

Voici, dans le même sens, une preuve tirée d'un autre ordre de faits. La poterie peinte est fabriquée par des potières au fur et à mesure des commandes. Chaque mère de famille dit à la potière qu'il lui faut des amphores, des cruches, des vases, des pots à lait, des tasses, etc., en telle quantité et de telle forme. Quand il est parvenu, des divers villages, un nombre suffisant de commandes à la potière, elle les exécute à la suite, cuit sa fournée et les acheteuses se rendent à l'endroit de la cuisson pour prendre livraison du produit. Parfois, et ceci seulement là où le mouvement moderne des étrangers a déformé le système primitif, la potière fera quelques pots en plus qu'elle écoulera « en ville », les y portant en personne, ou les faisant porter par un parent ou quelque vieille femme qui a affaire au marché hebdomadaire voisin.

Le commerce des poteries. — Il arrive aussi que l'on a besoin d'argent dans une maison, et dans ce cas, quelqu'un se charge de porter au marché des objets vendables : tapis à moitié usé, mais encore utilisable, et aussi des poteries neuves, pour les villages éloignés qui n'ont pas de poterie. Ainsi quelques amphores neuves de Taourirt Amokran furent vendues, en ma présence au marché de Fort National, non pas par l'une des potières, mais par une femme du village qui avait fait à la potière une commande supérieure à ses propres besoins domestiques afin de « faire de l'argent ».

Par contre, quand je me réservai à Aït Daoud la propriété de poteries qu'on devait cuire dès la première heure du lendemain et que j'en débattis le prix, la potière me dit que, comme je m'emparais de la commande de diverses voisines, elle allait être obligée de refaire bientôt une autre fournée de remplacement, ce dont elle profiterait pour me faire, pour moi tout spécialement, des poteries « plus

I
A
C
B
L
A
E
F
K
L
H
J
N
G
M
O
L'
P
Q
R

PLANCHE XVIII.

PLANCHE XIX.

EXPLICATION DES PLANCHES XVII A XIX

Planche XVII.

A ; manière de porter les grandes cruches à eau à quatre ou à deux anses ; les femmes s'entourent la taille d'une épaisse ceinture appelée *agous*, sur laquelle elles mettent encore un chiffon roulé en tampon ; photo. coll. Idéal, Alger.

A) et B), pot à eau des Beni Yenni, à engobe rouge et décor noir ; forme spéciale à la région, sinon à la tribu.

C), pot à eau de Taourirt Amokran présentant le même renflement, en biseau, au col que les pots Beni Yenni ; mais le décor et l'engobe blanc empêchent d'y voir une importation.

D), petit pot à eau des Beni Yenni ; je l'ai vu servir aussi de théière ; engobe rouge, décor noir.

E), G), H), J), pots à eau de Taourirt Amokran ; terre rougeâtre, engobe rouge, décor noir et blanc.

F), grande cruche à eau de Taourirt Amokran, rouge, noir et blanc ; on peut à la rigueur la mettre debout, mais le mieux est de l'accoter dans un coin ; les grandes cruches Beni Yenni ont le fond arrondi et doivent toujours être appuyées ; par contre, les grandes cruches à quatre anses, comme on en voit une en A, sont très larges de base. Ces variations méritent une enquête comparée.

I), tasse de forme courante, Taourirt Amokran.

K), plat en terre brune, lissé au galet, sans engobe, orné d'un large filet rouge circulaire ; le cercle, les trois demi-cercles et les points sont d'un rouge vif, également lissés au galet plat ; acquis à Fort National, on me l'a affirmé originaire de Takka ; pourtant d'autres plats venant de Takka et que j'ai vus au marché de Fort National étaient bruns avec un filet circulaire brun sombre.

L), plat ancien des Beni Aïssi ou des Beni Douala ; on remarquera les aspérités du pied et du pourtour du plateau.

M), cruche à eau des Fenaïa, région de Sidi Aïch ; terre brun rougeâtre ; forme courante à Hisssarlik, villes II à V ; ce type se fait en grandes quantités et a cours, je crois, dans toute la vallée de la Soummam, qui se termine à Bougie.

P), Q), R), jouets (?) représentant des tortues ; terre rougeâtre très friable, engobe blanc, décor rouge très vif, presque cramoisi ; fabrication (paraît-il) courante à Palestro, Bouïra et Dra el Mizan ; mais je n'ai pu contrôler ; le dessus est couvert d'un vernis résineux translucide.

Toutes les autres poteries de la planche sont sans vernis, sauf le plat L qui a été enduit d'un vernis résineux jaunâtre, lequel s'est écaillé par places et laisse reparaître le blanc mat primitif. Les plats O et N sont de provenance inconnue.

Planche XVIII.

A) et C), chameaux des Beni Aïssi ou des Beni Douala : A), comme ornement ou curiosité pour Européens ; c), pour servir de bougeoir ; on trouve de ces sortes d'objets dans l'Egypte protohistorique et des poteries de formes animales diverses dans les îles de la mer Egée et à Chypre ; il n'y a donc pas lieu d'y voir des inventions modernes nées sous l'influence des Européens.

B), vase à eau ou à lait, mêmes tribus.

D), D'), F), F'), coupes à fruits, mêmes tribus.

E), G), H), plats à couscouss ; l'anse n'est pas due à l'influence européenne mais permet d'accrocher ces plats aux poutres de la maison, les Kabyles n'ayant ni armoires, ni buffets ; mêmes tribus.

M), plat creux, sorte d'assiette à soupe ; mêmes tribus.

I), tasse de forme courante, très épaisse, servant plutôt à mettre de l'huile ou de l'eau qu'à boire.

J), petit pot à eau ; mêmes tribus ; type Kabyle courant.

K), L), petites cruches servant aux fillettes à aller chercher de l'eau à la source ; objets de type commercial ordinaire, qui s'exportent un peu partout dans les villes d'Algérie pour la vente aux étrangers. Mêmes tribus.

N), pot avec son couvercle ; à noter les quatre côtes et le fait que le couvercle se met à plat, ce qui apparente ce pot à certaines poteries égéennes d'une part, et à des poteries à couvercle ibériques de l'autre ; cf. Pierre Paris, *Essai*, t. II, pp. 14-15 ; mêmes tribus.

Toutes ces poteries sont en terre rougeâtre recouvertes d'un engobe rouge sur lequel mord une couche blanche ; le décor est noir, rouge, ou blanc ; ce blanc est jauni par un verni résineux plus ou moins coloré, qui va du jaune canari au jaune pâle.

Planche XIX.

A), B), C), petits pots à eau, à anse ; Toudja ; terre rougeâtre, couche épaisse d'engobe blanc lissé au galet, décor noir et rouge ; B) est neuf, A) et C) ont servi longtemps, comme en témoigne la couche de résine rougeâtre qui tapisse le fond et le bas ; de la résine a été mise aussi aux points d'insertion de l'anse pour donner plus de solidité, et à divers endroits où il y avait des trous ou des fuites.

D), petit pot à eau, même provenance et fabrication, à goulot droit.

E), petit vase ou écuelle ; à remarquer l'ornement en relief dentelé, et le mode d'insertion de l'anse de même que sur

F) et F'), vase à conserver les graines ; neuf mais cassé ; tous deux ont été faits à Toudja ; mêmes décor et fabrication.

G), G'), vase à lait à large goulot, bien poli à l'intérieur ; mêmes provenance, décor et fabrication.

H), H'), deux pots à eau différents, à goulot droit, de Aït Daoud, tribu des Beni Ourliss, commune de Sidi Aïch ; terre rougeâtre, engobe blanc non poli, mais mat, assez mince ; décor noir.

I), I'), petit pot à eau ; mêmes décor, fabrication et origine.

J), J'), vase à conserver des graines ou des liquides, avec un rebord intérieur ; mais la potière m'a dit qu'elle ne faisait pas de couvercle ; mêmes localité, décor et fabrication.

L), L'), vase à lait à deux anses et à large goulot ; Aït Daoud.

M), M'), petit pot à huile ou à eau ; Aït Daoud.

K), grand plat pour servir le couscouss ; Aït Daoud.

Toutes ces poteries sont très peu cuites et très fragiles ; mais il paraît que d'y mettre de l'eau et de la faire bouillir sur un feu doux consolide la poterie par une sorte de seconde cuisson ; les taches jaunes sont obtenues par application d'un morceau de bois résineux sur la poterie encore chaude, après la cuisson ; elles sont à la fois ornementales et utilitaires, en ce qu'elles servent à boucher de petits trous et à cacher des défauts.

N) et O), petits-vases jouets de Bouira, Palestro ou Dra el Mizân, à engobe blanc et décor en damier cramoisi recouverts d'un verni résineux translucide.

belles ». Ce qui signifiait aussi que je devais payer plus cher, à cause du « dérangement ».

Sauf exceptions sporadiques ou occasionnelles, la poterie peinte n'est pas objet de commerce. Au contraire, la poterie brune, non ornementée, est non seulement l'objet d'un commerce local, mais encore celui d'un commerce d'exportation. Celle des Beni Ourliss, par exemple, est faite par les potières en quantités indéterminées et non pas d'après des commandes individuelles. Les gens qui vivent dans le village ou dans des villages rapprochés viennent s'approvisionner chez ces potières, qui ont toujours un certain nombre de modèles en magasin, si je puis dire, ou plutôt « en cour ». Les habitants des villages éloignés viennent en chercher au marché. Et quant aux villages plus éloignés encore (Toudja, Kebousch, Azazga même), ce sont des colporteurs qui vont subvenir à leurs besoins : on rencontre souvent sur la route des bourriquots ainsi chargés de poteries brunes.

Il y a donc ici tendance à l'industrialisation. *Et c'est pourquoi l'homme intervient.* Il laisse à sa femme, à sa mère, à sa fille, à sa parente, le soin de la fabrication. Mais il prend en mains celui de l'écoulement étendu et régulier. C'est lui qui encaisse. Ce système de répartition touche presque à la limite du domaine où règne la fabrication industrielle de la poterie ménagère au moyen du tour, avec formation d'une catégorie autonome d'intermédiaires pour la vente (Djerba, Tetouan, etc.). Le stade suivant, c'est l'industrialisation proprement moderne, qui se rencontre à Nabeul.

Et comme la fabrication et la vente de cette poterie brune appartiennent à un stade économiquement plus évolué que celui de la poterie peinte — sauf, encore une fois, dans le cas des poteries peintes des Beni Aïssi et des Beni Douala —, on conçoit que les indigènes accordent plus de « valeur » à la première catégorie qu'à la seconde. Ainsi s'explique ce renversement d'évaluation dont je parlais tout à l'heure.

En soi, déjà, ce mécanisme de production est fort intéressant, dans ses nuances locales. Car il n'échappera pas que les conditions Kabyles peuvent jeter une vive lumière sur les conditions analogues de la production céramique dans l'Europe du moyen âge et de l'époque protohistorique. Mais ce sur quoi je tiens surtout à insister ici, c'est sur leur portée « archéologique classique ».

Tant qu'on en est réduit, pour reconstituer l'antiquité, à ne considérer que les seuls produits de l'activité humaine, qu'ils soient de bois, de pierre, de terre ou de verre il n'importe, on ne peut qu'établir des classements d'après les formes et les techniques considérées en quelque sorte abstraitement. Mais l'ethnographie adjoint à ces éléments d'appréciation un autre élément qui ne se peut pas reconstituer par induction : le facteur économique agissant en tant que force « vivante ». Il est excellent de reporter sur carte la localisation des ateliers de poteries peintes : mais cette localisation demeure incompréhensible si on ne fait entrer en ligne de compte le fait que ces poteries peintes, étant des objets de moindre valeur selon l'opinion publique et ne pouvant être objets de commerce, n'ont pas assez intéressé les vrais facteurs du progrès, les hommes (non les femmes), pour que la diffusion de cette technique fût désirée.

L'évaluation des poteries. — Il faut, pour apprécier la valeur de l'argument, nous reporter à trente ou quarante ans en arrière, alors qu'il n'y avait ni chemin de fer, ni touristes, et mieux encore, avant même l'action des officiers et soldats français amateurs de « curiosités ». A ce moment, la poterie peinte était plus méprisée encore que maintenant : mais la poterie brune était plus recherchée, puisqu'il n'y avait pas d'importation régulière de vaisselle espagnole, provençale, italienne, de

terrines jaunes, de faïences à couverte verte, ni, à plus forte raison, de plateaux de zinc, de bidons à benzine ou à pétrole [1], etc.

En ce temps, les Kabyles étaient uniquement réduits à leur production indigène et le commerce, faute d'argent monnayé en quantité comparable à celle d'aujourd'hui, était commerce d'échange. La preuve en est que même encore maintenant, quand il s'agit de jarres, d'amphores, etc. peintes, la potière n'évalue pas en « sous » mais en « grains » (Taourirt, Aït Larba, Toudja, Aït Daoud), ce qui n'a pas laissé de compliquer mes propres évaluations en cas de marchandage.

Cette évaluation des poteries en nature (surtout en orge mais aussi en blé, parfois en figues ; on m'a même dit en laine !) appartient à une période de civilisation aussi rudimentaire [2] que la technique de fabrication et de décor de ces poteries mêmes. Cette évaluation n'est pas transposable : car l'orge a une valeur de..... dans une région et en a une autre à 30 ou 50 kilomètres plus loin. La variation, même petite, est conditionnée par des circonstances inéluctables. Par suite ce système de commerce en nature s'oppose, avec la force d'une constante, aux exportations de poteries ménagères au-delà d'un certain rayon.

Cette constante est par suite à considérer comme l'un des facteurs de la fixation de chaque type ornemental dans une région déterminée. Et si l'on considère que Palestro, Dra el Mizân, Sidi Aïch et Toudja, dont les poteries se ressemblent, sont, situées sur un tout autre versant (celui de la Soummam) que Fort National, Azazga (versant du Sebaou), dont elles sont séparées par la crête du Djurdjura, on aperçoit une concordance parfaite entre la condition économique indiquée et la condition géographique, laquelle est, elle aussi, une constante avec action fixatrice et se répercute sur le décor.

Ainsi s'expliquent, je crois, les divergences frappantes dans le détail de la technique et celui de l'ornementation d'un centre de production à l'autre ; les identités fondamentales, l'identité tendantielle, si je puis dire, s'expliquant par la communauté d'origine. Il sera bien difficile, je le crains, de discerner à quel moment ces divergences se sont produites. Peut-être même existaient-elles dès l'introduction de ce type d'ornementation céramique en Kabylie. Seules des enquêtes locales très précises, des fouilles même, et une comparaison méthodique de tous les faits découverts permettront de tenter des explications approximatives.

En tout cas, la primitivité de ces poteries peintes kabyles s'affirme. Elles sont de la « poterie commune » au sens le plus strict, le plus absolu du terme, ce qui ne veut pas dire que, tout à fait aux débuts, elles n'aient pas été de la « poterie de luxe » dans leur pays d'origine. Comme le dit fort bien René Dussaud, « il est certain qu'un type céramique tombé en défaveur se perpétue longtemps dans la poterie commune » [3]. Elles étaient déjà déchues de ce rang lorsque, d'une manière ou d'une autre, leur fabrication s'implanta dans l'Afrique du Nord.

C'est pourquoi elles n'eurent pas accès dans les villes, soit de l'intérieur, soit du littoral. Et c'est pourquoi enfin, l'étonnement, ou l'attitude sceptique des archéologues algériens qui ont fouillé les centres urbains sans y trouver de poterie peinte du type kabyle n'ont aucune raison d'être. C'est le contraire qui serait stupéfiant, puisque, comme il sera dit plus loin, ces poteries peintes se faisaient déjà dans une, sinon dans plusieurs régions de l'Afrique du Nord côtière avant même la fondation par les Phéniciens historiques des hâvres et des cités. On ne vendait pas plus

1. Ils ont remplacé les grandes cruches à eau à Tizi-Ouzou.

2. Pour d'autres cas d'évaluation des poteries en nature, voir Fr. Stuhlmann, *Handwerk und Industrie in Afrika*, 1910, pp. 26-27.

3. R. Dussaud, *Les Civilisations préhelléniques*, Paris, 1910, p. 141.

de poteries kabyles dans ces entrepôts qu'on n'en vend aujourd'hui aux marchés de Bougie, de Collo, d'Alger ou d'Oran : c'était de la matière trop vile, du produit de « rustre ».

La localisation des ateliers de poteries. — Les listes de localités où se fait, en Algérie, de la poterie ornée ou non données par Violard et Marius Vachon étant fort incomplètes, il me semblait que la carte géologique dressée par M. Ficheur renseignerait sur les gisements de terres argileuses et par suite permettrait des éliminations. Cette carte est malheureusement inutilisable, comme pas assez détaillée.

D'ailleurs le problème n'est pas d'une solution aisée. On croirait, de prime abord, qu'il ne se formule que par deux propositions connexes : a) il n'y a pas de poteries là où il n'y a pas d'argile ; b) il n'y a pas nécessairement des poteries partout où il y a de l'argile. Or dans la réalité, le lien entre le gisement et l'atelier est beaucoup plus lâche. On va fort bien chercher l'argile à cinq ou six kilomètres s'il n'y en a pas, donc parfois de l'autre côté d'une rivière, d'une montagne, ou même sur le territoire d'une autre tribu. D'autre part, de grands gisements d'argile excellente restent inutilisés ; plutôt que de se faire potières, les femmes voisines de ce gisement feront des lieues — des lieues kabyles ! — pour commander une amphore ou trois gargoulettes à une potière spécialisée.

Bien que des faits identiques aient été relevés ailleurs [1], on n'en est pas moins surpris de voir se dérober un argument qui semblait excellent pour expliquer la localisation des divers ateliers. Il me semble que pourtant cette répartition doit obéir à des règles particulières : dans certains endroits, les ateliers sont très nombreux, trois ou quatre par village et dans presque chaque village de la tribu (région de Fort National). Ailleurs, il y a cinq ou six ateliers à peine pour une population de 20,000 adultes (Beni Ourliss de Sidi Aïch). Le plus que je puisse faire, c'est de signaler ces anomalies apparentes. Elles se présentent également pour l'emploi des dégraissants : ici, on se procure à grand'peine du sable feldspathique, qu'ailleurs les potières dédaignent alors qu'elles l'ont sous la main en abondance. Très certainement, il entre en jeu, dans tous ces cas, des règles traditionnelles dont la découverte pourrait aider à serrer de plus près le problème des origines de la poterie kabyle.

Les divers procédés du façonnage à la main. — Le premier caractère des poteries kabyles, comme de celles de l'Aurès et de la Khroumirie, c'est d'être faites à la main. L'opération comprend plusieurs stades : le façonnage ou modelage, le polissage et le lissage. Puis nous aurons à étudier la technique du revêtement au moyen d'une couche d'argile plus fine (engobe) et enfin celle de l'ornementation.

Il ne sera pas parlé ici des diverses qualités d'argile au point de vue chimique et industriel, attendu que c'est précisément la question qui a été le mieux étudiée jusqu'ici, notamment par M. Violard. Mais on insistera sur les divers modes de support, non seulement parce qu'il y a lieu de mettre à l'épreuve les théories sur l'origine du tour, mais aussi parce que c'est là un phénomène important, de nature à faire comprendre la fixité technologique et ornementale des poteries peintes de l'Afrique du Nord : ce qui fournira un bon argument par la suite, lors de la discussion sur le lieu et la date d'origine de ces poteries.

Je crois bien qu'il existe au moins huit manières de faire de la poterie à la main :

I. — On prend une motte d'argile de la quantité nécessaire et suffisante pour

1. Cf. pour l'Amérique du Sud, K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, 2e éd. Berlin, 1898, pp. 207-208 ; pour les Philippines, A. E. Jenks, *The Bontoc Igorrot*, Manila, 1908, p. 117.

faire le vase, pot, plat, etc., et on la modèle avec les deux mains sans la poser sur quoi que ce soit. Ce procédé a été rencontré au Japon, pour la fabrication des vases à offrandes shintoïstes [1], au Congo [2] et chez certaines tribus de la région du Rio Madre de Dios dans l'Amérique du Sud [3].

II. — On place la motte d'argile nécessaire et suffisante sur un objet plat (pierre, tesson, etc.) et on donne peu à peu la forme désirée en amincissant le fond et en remontant les côtés à la main. Ce procédé est en usage chez les Wangoni, Wayao, etc. de l'Afrique Orientale Allemande [4], au Congo belge (haut Lualaba, et sporadiquent dans le Kasaï, le Kimugo, l'Oubanghi, le bas et moyen Congo, etc) [5], et dans la Haute-Égypte, région d'Assuân [6].

III. — On prend la motte d'argile nécessaire et suffisante, on la creuse un peu et on amincit les parois, pour les faire monter, à l'aide d'une sorte de battoir. Cette technique a été rencontrée dans l'Inde [7], chez les Malais de Perak [8], en Nouvelle-Guinée [9], aux îles Shortland [10] et chez les Hausa de la Nigérie septentrionale [11].

Ce document constitue peut-être un élément de plus en faveur de la théorie de Frobenius, Ankermann, Græbner, etc. qui est qu'une certaine civilisation de l'Afrique Occidentale est d'origine océanienne d'où sa dénomination, mauvaise d'ailleurs, de civilisation malayo-nigritienne. Il se pourrait que le lieu d'origine de ce procédé soit l'Inde et qu'il ait rayonné de là, à la fois vers l'Orient et vers l'Occident. De toutes manières, ce procédé est employé rarement.

IV. — On prend la motte d'argile nécessaire, on la modèle de la forme voulue, puis on évide l'intérieur à l'aide d'un instrument tranchant (coquille, couteau, etc.); enfin on lisse et aplanit les parois. Cette technique ne semble usitée que par les Andamanes [12].

V. — *Le problème du moule.* — La nécessité de l'usage d'un moule, ou même de plusieurs moules de forme différente pour la fabrication de certaines grandes et belles poteries néolithiques et du Bronze avait été affirmée par M. Edelmann et par M. Lehle; ils furent combattus par Eduard Krause [13] et par L. Hopf [14]. M. Krause ne réussit pas à trouver de documents prouvant en toute certitude l'emploi de moules chez des demi-civilisés actuels. J'ignore si cette polémique a continué, ou si elle a recommencé. Mais la question est assez intéressante pour les archéologues pour que je cite ici quelques documents décisifs.

« Chez les Hausa de la Nigérie septentrionale (ils ignorent le tour à potier), l'ar-

1. H. von Siebold, *Notes on Japan*, *Archæology*, p. 10, d'après Zeitschrift für Ethnologie, Verhandl. 1902, p. 410.
2. *Notes Analyt. sur les coll. Ethnogr. du Congo*, t. III. Les industries indigènes, fasc. I. *La Céramique*, Bruxelles 1907, p. 37.
3. Eric Boman, *Antiquités de la région Andine de la République Argentine*, etc. (Mission Créqui-Montfort), Paris, 1908, p. 482.
4. Weule, *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutschostafrikas*, Berlin 1908, p. 47 et pl. 15 fig. 1 à 8.
5. *Notes Analytiques*, etc. loc. cit., p. 37-38.
6. D. R. Mac Iver, *The manufacture of Pottery in Upper Egypt*, J. A. I., 1905, p. 21-22.
7. Brongniart, *Arts céramiques*.
8. L. Wray, *The Malayan pottery of Perak*, J. A. I., 1903, p. 27 et pl. I, fig. 2.
9. O. Finsch, *Z. f. E.*, Verh. t. XIV, p. 575; *Samoafahrten*, p. 82.
10. G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, Londres, 1910, p. 205.
11. A. J. N. Tremearne, *Pottery in Northern Nigeria*, Man, 1910, n° 57.
12. Portman, d'après Zeitschrift für Ethnologie, t. XII, p. 410.
13. E. Krause, *Ueber die Herstellung vorgeschichtlicher Tongefässe*; *Zeitschrift für Ethnologie*, Verhandl. 1902, p. 409-411 et 415; 1903, p. 318-319.
14. Ludwig Hopf, *in Blätter des Schwäbischen Alpvereins*, 1902, col. 387.

gile ayant été bien malaxée et préparée, on l'aplatit en forme de galette de 12 pouces environ de diamètre et un pouce, ou davantage, d'épaisseur. On étend cette galette sur un pot renversé dont on lui fait épouser partiellement la forme avec la main et avec un battoir. On laisse sécher un peu, on polit et on met de côté, à l'ombre. Quatre heures plus tard, environ, on prend cette calotte, on l'arrondit du haut et on y ajoute des boudins pour former le col » [1].

Les Bahima de la région de Stanley Pool « pétrissent une boulette d'argile qu'ils aplatissent en une plaque régulière et de l'épaisseur voulue. Cette plaque est alors appliquée sur une sorte de moule creux et méticuleusement tassée sur toute la surface de ce moule. En la faisant ensuite basculer avec précaution, on parvient à la détacher et à obtenir ainsi un fragment de poterie de forme arrondie. On confectionne ensuite successivement les autres sections, puis on les ajoute les unes aux autres en dissimulant très adroitement les soudures à l'aide de barbotine. On réussit ainsi à former des vases d'une régularité et d'un galbe parfaits. Dans le Bas-Congo... le moulage servirait principalement, sinon exclusivement, à former le col des gargoulettes élancées » [2].

Traversons l'Afrique : en Nubie, et plus précisément à Assiout, Randall Mac Iver a rencontré un « deplorably scientific potter » qui « utilisait des moules pleins de bois dur ou d'argile cuite sur lesquels il moulait les diverses parties » de ses poteries [3].

Enfin, à l'autre bout du monde, au Pérou, les potiers de Pima « moulent le fond de leurs vases sur une pierre de la forme qu'ils veulent donner aux poteries, seulement le bord était ajouté après » [4] c'est-à-dire que dans ce procédé, la fabrication ne peut avoir lieu d'une manière continue, mais par rectifications et ajouts de fragments. Chez les Naga de l'Assam par contre, je trouve un autre système de moulage, qui consiste à couper dans un bloc de terre glaise, au moyen d'une grosse tige de bambou, un cylindre plein qu'ensuite on modèle suivant la forme voulue [5].

Il convient de signaler encore une autre sorte de moule qui sert dans l'Uellé à faire un vase creux percé d'un large trou au centre. On fait d'abord un gros bourelet en fibres végétales, bien arrondi, qu'on entoure complètement, avec soin, d'une couche d'argile; au sommet on ménage une ouverture, à laquelle on fixe le col ; et en bas, symétriquement, on fixe le pied. A la cuisson, le bourrelet se consume [6] et il reste un vase régulier dont la panse a la forme d'une couronne ou d'un anneau.

Il se peut donc fort bien que l'un ou l'autre de ces modèles de moule ait été en usage à l'époque préhistorique, et parmi eux, surtout des moules combustibles. Ainsi le moule en anneau ou en couronne dont je viens de parler a probablement été utilisé à Chypre et plus tard encore pour la confection des *Ringvasen* qui se rencontrent jusqu'à l'époque du Dipylon [7].

Poterie et vannerie. — Ceci conduit à parler d'une application spéciale de l'argile qui aurait, suivant beaucoup de théoriciens, conduit à l'invention de la poterie. Je

1. A. J. N. Tremearne, *Pottery in Northern Nigeria*, Man, 1910, n° 57, p. 103 et fig. 1.
2. *Notes analytiques sur les collections ethnographiques du Musée du Congo*, t. II, fasc. 1, La Céramique, Bruxelles, 1907, p. 36.
3. D. Randall Mac Iver, *The manufacture of pottery in Upper Egypt*, J. A. I, 1905, p. 24.
4. E. Boman, *Antiquités de la région andine*, etc., t. II, p. 482, citant H. Brüning, Globus, 1898, p. 259.
5. T. C. Hodson, *The Naga tribes of Manipur*, Londres, 1911, p. 48.
6. *Notes Analytiques*, etc., loc. cit., p. 37 et fig.
7. Voir pour la reproduction d'un vase chypriote de ce modèle, *Ohnefalsch-Richter*, *Zeitschr. f. Ethnol.*, Verh., 1899, p. 50, pl. IV, fig. 6.

fais allusion à la pratique, assez répandue, d'enduire d'une couche d'argile des paniers et d'autres objets de vannerie, afin de les rendre propres à contenir, et surtout à transporter aisément de l'eau prise à une rivière ou à une source éloignées.

« Le pot des Indiens du Brésil Central, dit Karl von den Steinen [1], n'a rien à faire avec la cuisine et n'est qu'un remplacement de la courge. Les femmes allèrent d'abord chercher l'eau pour les besoins domestiques dans des courges. En cas de manque de courge elles faisaient exactement comme font encore tant de femmes demi-civilisées : elles les remplaçaient par des paniers revêtus d'argile. On enduit aussi d'argile les canots qui font eau; on s'est même enduit d'argile le corps, et c'est là le début de la peinture corporelle. L'argile, on la transportait dans des paniers; on fait encore ainsi au Brésil.... Puis, ayant observé que l'argile séchée présentait une résistance suffisante, les femmes ont abandonné les contenants tressés. Elles mirent ces vases primitifs au soleil, ou sur le feu, et trouvèrent ainsi le moyen le meilleur marché pour faire des courges artificielles. Mais cette invention n'était possible que si la vie était sédentaire : la femme du chasseur nomade ne saurait avoir remplacé la courge par un pot lourd et fragile. Ce fut moins encore l'homme chasseur qui aurait pu inventer la poterie. La situation est exactement la même que pour les débuts de l'agriculture ». Je renvoie au texte intéressant de Karl von den Steinen pour la suite du raisonnement. Il est séduisant : mais je me demande pourquoi à tant de découvertes technologiques on veut toujours trouver un stade préalable.

Je pourrais tout aussi bien prétendre que l'invention de la poterie est due à cette observation que l'eau reste dans les creux si le terrain est argileux, creux naturels ou produits par le sabot des animaux. Il suffisait d'imiter ce phénomène naturel, si fréquent, pour inventer la tasse et le pot.

Mais le vrai problème n'est pas là : il réside dans les facteurs de la découverte de la cuisson, laquelle modifie l'état moléculaire et chimique de l'argile. Un pot d'argile ordinaire séchée au soleil n'est pas de la poterie proprement dite. Ce n'en est que le semblant. La vraie poterie exige l'épuration de la terre, l'addition d'un corps « dégraissant » et une cuisson déterminée tant comme chaleur que comme matière combustible. Aussi, en présence d'opérations si complexes, croirai-je préférable de ne pas chercher à établir une théorie évolutive simple, ni surtout rectiligne.

Si ce sont les femmes qui font la poterie, c'est sans doute qu'elles seules s'en servent, puisque c'est là une catégorie d'ustensiles domestiques : l'homme n'a pas besoin de pots. Par contre, pour toutes sortes d'activités, il a besoin d'objets tressés. Aussi le tressage et la vannerie sont-ils une industrie essentiellement masculine. Les exceptions locales, d'ordinaire explicables par des conditions externes particulières, n'infirment pas la portée générale de cette remarque.

La théorie que la poterie vient d'une part de la gourde, de l'autre de récipients tressés (sacoches, paniers, etc.), a surtout été utilisée par les archéologues qui se sont occupés de l'ornementation et des formes. On trouvera par exemple chez Ohnefalsch Richter une jolie série de raisonnements, d'exemples et de figures : la ressemblance entre certaines poteries protohistoriques et les gourdes des pâtres actuels de Chypre est évidente [2]. On rencontre des faits du même ordre, aussi caractérisés, chez les Bushongo du Congo Belge [3]. Et connaissant ces faits, j'ai eu soin

1. K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, 2e éd., Berlin 1897, p. 208.

2. Ohnefalsch-Richter, *Neueres über die auf Cypern... angestellten Ausgrabungen*, Zeitschr. für Ethnologie, Verhandlungen, 1899, pp. 39-42 et p. 50, planche IV; ibidem, 1891, pp. 34-44 pour les parallèles modernes.

3. *Annales du Musée du Congo*, série III, tome II, fasc. 1, Torday et Joyce, *Les Bushongo*, Bruxelles, 1911, p. 203, fig. 194, *a* et *b*. On notera les autres transpositions représentées sur la

de chercher en Kabylie des poteries en forme de courge, sans en trouver aucune. Mais cela ne prouve pas qu'il n'en existe pas.

Je n'ai pas trouvé davantage, je ne dis pas des sacoches ou des poches revêtues intérieurement d'argile, mais même des poteries portant un ornement qui rappellerait la vannerie ou la sparterie. J'ai fait remarquer pourtant à mes auditeurs que des poteries ainsi ornementées ont été rencontrées à l'Enfida, en Tunisie, et se font couramment chez les Somali [1]. Sur ce point encore une enquête plus étendue ferait peut-être retrouver des procédés qui présentent pour les archéologues, tant préhistoriens que classiques, une valeur de classification considérable.

Pourtant, si la plupart du temps les femmes kabyles portent les grandes cruches à eau sur leur dos en les tenant par une anse (Planche XVII à la fig. **A**) ou par deux anses (ce sont alors de gros pots à quatre anses), on en voit souvent qui tiennent la cruche par une corde d'alfa passée dans l'anse et par dessus l'épaule, et d'autres qui soutiennent leur cruche (peut-être plus fragile?) en introduisant la moitié inférieure dans un filet à larges mailles. Mais je n'ai vu nulle part de cruches ornementées d'un décor en réseau qui rappellerait directement ce filet.

VI. — On place un petit bloc d'argile sur un objet fixe ou mobile, on creuse un peu le fond et on élève les parois en y plaçant d'autres petits lambeaux d'argile qu'on amincit et étire avec les doigts. On a noté l'existence de cette technique dans toute la Syrie moderne [2] et chez les Araucans [3].

VII. — On place un petit bloc d'argile sur un objet ad hoc, on fait le fond et on élève les parois en ajoutant successivement de courts boudins (colombins) d'argile soit courts, soit de la longueur de la circonférence du vase en train, au fur et à mesure des besoins; on les étire vers le haut avec les doigts, on égalise les parois, puis on aplatit légèrement le bord afin de donner une assise au colombin suivant.

Cette technique est celle des habitants de Chaura, îles Nicobar [4], des Bontoc Igorrot des Philippines [5], des Bangala du Haut Congo [6], des Bantous du pays de Kiziba [7], des Lengua du Paraguay [8], des Indiens Puna, des Galibi, des Caraïbes, Arawak, Chiriguano, Mataco, etc., de l'Amérique du Sud [9], des Ibo du Niger [10], des tribus des pays de Bini et d'Oro dans la Nigerie méridionale [11].

VIII. — Comme le précédent, mais on prépare un long boudin d'argile qu'on enroule en spirale jusqu'à la hauteur voulue, puis on égalise les parois. On a rencontré cette technique au Chili [12], chez certains Indiens du Brésil [13], dans l'île de

même fig. : une coupe en bois imitant un panier; un vase en bois imitant un pot; une boîte en bois imitant la vannerie. Malgré tout, je crois difficile de fonder une théorie génétique générale sur des faits de cet ordre, en somme sporadiques sinon anormaux.

1. Cf. A. Lissauer, *Archäologische und anthropologische Studien über die Kabylen*, Zeitschr. für Ethnol., 1908, p. 525.
2. Wetzstein dans Z. f. E., Verh., t. XIV, p. 464.
3. R. E. Latcham, *Ethnology of the Araucans*, J. A. I., 1909, p. 339.
4. C. Boden Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, Londres, 1903, p. 107.
5. A. E. Jenks, *The Bontoc Igorot*, Manila, 1905, p. 120.
6. J. H. Weeks, in J. A. I., 1909, p. 105; *Notes Analytiques*, etc., *loc. cit.*, 1907, p. 40.
7. H. Rehse, *Kiziba, Land und Leute*, Stuttgart, 1910, p. 82.
8. S. H. C. Hawtrey, *The Lengua Indians the of Paraguayan Chaco*, J. A. I., 1901, p. 285.
9. Eric Boman, *loc. cit.*, t. II, p. 481-482.
10. John Parkinson, *Notes on the Asaba people of the Niger*, J. A. I., 1906, p. 321.
11. N. W. Thomas, *Pottery-making of the Edo-speaking peoples in Southern Nigeria*, Man, 1910, n° 53; du même, *Anthropological Report*, Londres, 1910, t. I, p. 22. L'auteur ne dit pas si la poterie est faite par des hommes ou par des femmes.
12. Philippi, in Z. f. E., t. V, p. 101.
13. Th. Koch-Grünberg, *Frauenarbeit bei den Indianern N. W. Brasiliens*, Mitt. Anthr. Ges.

Teste (Mélanésie) [1], et chez un certain nombre de populations du Congo Belge [2]. A plusieurs reprises, des théoriciens ont dérivé cette technique de celle de la vannerie (fabrication des corbeilles à l'aide de bourrelets de fibres montés en spirale), tels Cushing, Holmes et l'anonyme, auteur de la monographie sur la Céramique au Congo. Je ne vois pas l'utilité de cette hypothèse. La technique n° 8 peut fort bien dériver directement de la technique n° 7, laquelle est facile à inventer directement. Donnez un morceau d'argile à un enfant, il le roulera sans doute en boule, mais plus aisément encore en forme de saucisson. Et rien ne prouve d'autre part que la fabrication des corbeilles soit « antérieure » à celle des poteries; la première est certes plus difficile que la seconde.

Ces huit procédés se classeraient ainsi : dans les trois premiers, on n'ajoute ni ne retranche rien à la motte d'argile primitive, dans le quatrième on en retranche la partie interne, dans les quatre derniers on ajoute à la motte primitive. Cependant l'un d'entre eux n'est pas nécessairement exclusif de l'autre. Chez les Haoussa de la Nigérie septentrionale on emploie pour les grandes cruches à eau le procédé n° VI et le procédé n° III, c'est-à-dire qu'on aplanit et lisse les boudins au battoir. Au Congo belge on fait beaucoup de poteries par ajout de fragments mais tel d'entre eux, par exemple la panse, sera fait au colombin alors que le col aura été travaillé à la main libre (procédé n° I) [3]. En règle très générale, chez toutes les populations, le col et le pied des vases se font à part et s'ajoutent, de même que l'anse, dont la technique de fabrication est identique à celle des ornements en relief.

Seules la VIe et la VIIe techniques sont connues des potières Kabyles; encore la VIe est-elle de beaucoup la plus employée; c'est la seule que connaissent Wilkin et Mac Iver [4]; mais j'ai vu construire au colombin à Aït Larba et à Tifra. La VIIIe technique (colombin en spirale) est, paraît-il, utilisée dans la manufacture des grandes jarres à grains appelées *akoufi*, mais pas partout. Bref le véritable procédé kabyle, c'est le VIe, par ajouts de lambeaux d'argile : or, on remarquera que c'est précisément le procédé employé en Syrie; l'est-il ailleurs (l'Amérique à part), je l'ignore; peut-être le connaît-on en Asie Mineure? Ceci n'est pas sans importance pour le débat sur les origines de la poterie kabyle.

Dégraissant. — La poterie d'un assez grand nombre de tribus algériennes présente, incorporées dans la pâte, des particules brillantes de diverse nature. Un dicton a cours au sujet des berbères du Nédromah. « Ils sont si riches qu'ils mettent de l'or même dans leurs cruches. » Celles-ci sont en effet parsemées de petits fragments d'un jaune d'or, sans doute des minerais de cuivre que ne dissocie pas la basse température de la cuisson. De même, on trouve à Sidi Aïch un grand nombre de plats à couscouss qui brillent au soleil grâce aux innombrables particules de quartz qui sont, intentionnellement, mélangées à l'argile (fig. 7); ces poteries sont fabriquées, je crois, par les Fenaïa.

Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que cette addition de sables riches en feldspath, gneiss, quartz, granite, etc., provienne uniquement d'un souci esthétique. C'est là au contraire un procédé technique extrêmement répandu, quoi qu'en aient

Wien, 1908, p. 8 du tirage à part; du même, *Zwei Jahre unter den Indianern*, Berlin, 1910, p. 226 et 225 (fig. *b*). Indiens Guatos du Matto Grosso, Koslowsky, d'après Eric Boman, *Antiquités*, etc., *loc. cit.*, p. 482.

1. O. Finsch, *Samoafahrten*, Leipzig, 1888, p. 281.
2. *Notes Analytiques*, etc. *loc. cit.*, p. 38-40.
3. *Notes Analytiques*, etc., *loc. cit.*, p. 40; pour un battoir en bois, voir p. 42, fig. 9.
4. *Libyan Notes*, p. 54.

pensé certains préhistoriens [1]. La plupart des demi-civilisés l'emploient et elle est courante, nécessaire même, dans la technique industrielle moderne. La matière qu'on ajoute ainsi à l'argile (c'est d'ordinaire du sable, mais parfois aussi de la

Fig. 7. — Tessons de poteries kabyles : à gauche, des Fenaïa ; à droite, de Toudja ; au milieu, en haut, de Taourirt Amokran ; en bas, poterie non décorée des Beni Ourliss, pour montrer l'effet de la cuisson.

paille, du silex pulvérisé, de l'argile cuite pulvérisée, etc.) est dite « dégraissant » et a partiellement pour objet d'assurer l'homogénéité de la masse, une meilleure résistance au feu et d'amoindrir les chances de casse et de fendillement. N'était que le procédé est connu de nombreux demi-civilisés, on aurait été porté à en considérer l'existence en Kabylie comme une survivance des techniques classiques, plus perfectionnées.

Polissage et lissage. — L'égalisation de la paroi extérieure est obtenue d'une manière à peu près identique chez toutes les populations qui font de la poterie à la main. Jamais en effet le mouvement de rotation qu'on peut, par un moyen ou un autre, imprimer à l'objet, n'est assez fort pour que la main puisse à elle seule rendre les flancs du vase ou de la coupe assez lisses. Pour la comparaison, il suffit de renvoyer à tous les documents cités ci-dessus.

En Kabylie, le procédé est uniforme : on lisse l'extérieur avec une palette de bois carrée ou rectangulaire, assez épaisse pour être bien tenue en main ; cette palette est appelée *ichamchob* à Taourirt Amokran et *afegrou* à Aït Larba (Beni Yenni). L'usure creuse peu à peu les bords de la palette, mais la potière s'arrange pour que ces concavités soient différentes : il lui suffit alors de forcer plus ou moins sur l'argile molle pour obtenir des courbes déterminées, d'un rayon plus ou moins long. La palette représentée (fig. 8, *a*) modèle d'un seul coup par sa grande face, creusée profond, une panse de cruche d'un galbe parfait.

Il me semble que c'est dans l'usage de ces palettes aux côtés plus ou moins creusés qu'on peut trouver une explication partielle de la grande régularité que présentent si souvent les poteries à la main : il ne paraît pas que cet argument technique ait été signalé et il mérite de l'être à cause des polémiques entre préhistoriens auxquelles j'ai fait allusion.

Pour lisser la paroi extérieure et lui donner plus de cohésion, on se sert d'un

1. Cf. Ed. Krause, Z. f. E, 1902, p. 422-426.

galet plat (fig. 8, *b*, *c* et *d*) ramassé dans la rivière voisine et appelé *azemzi* dans toutes les localités, ce qui signifie simplement *caillou* [*roulé*]. C'est également le galet qui sert à lisser les parois internes, dont le grain doit être plus serré afin de moins laisser fuir les liquides. Il est à remarquer que l'opération du lissage interne est longue car la potière y met grand soin, au lieu que l'égalisation et le lissage externes sont faits beaucoup plus vite.

Ceci s'explique peut-être ainsi : que la paroi externe est souvent revêtue d'une

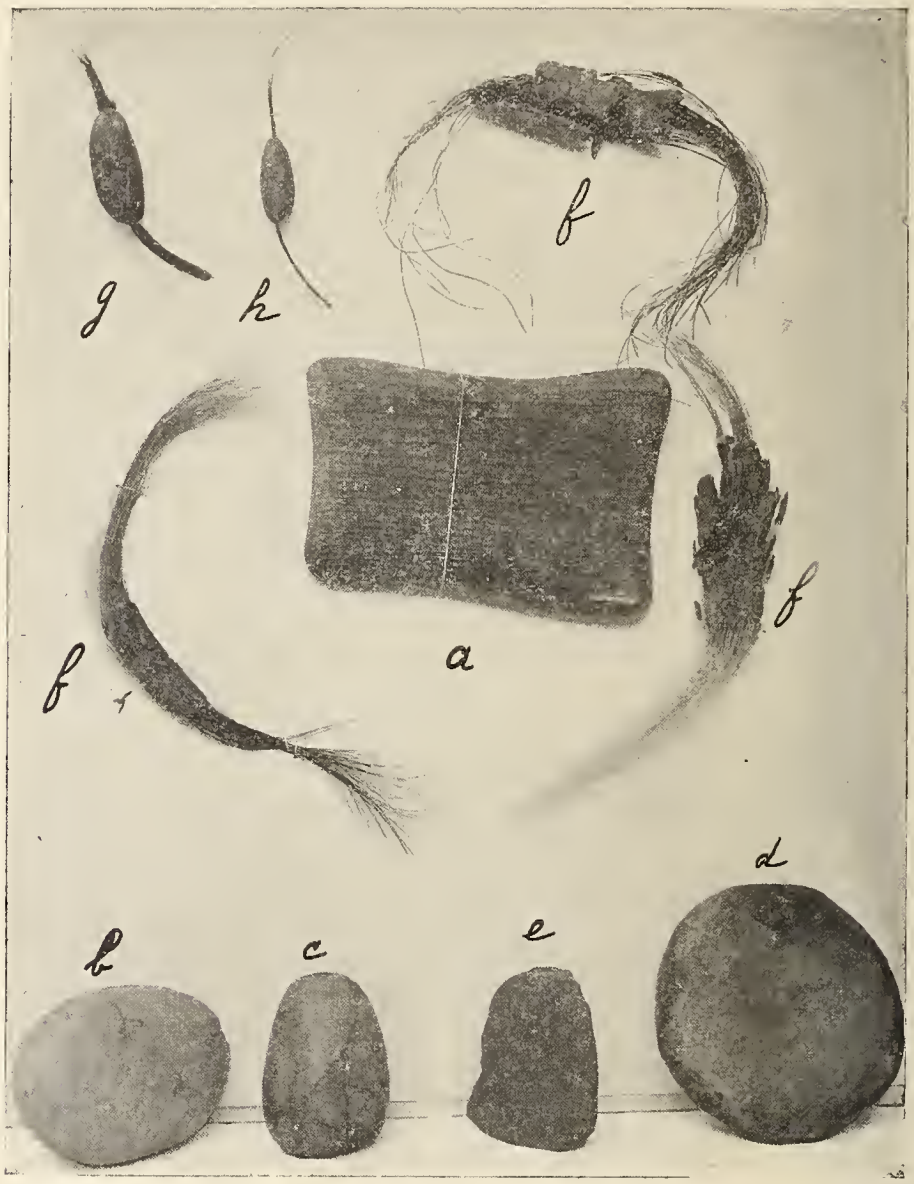


Fig. 8. — *a*) estèque en bois ; *b*) estèque en pierre de Tifra ; *c*) de Aït Lhassen (Beni-Yenni) ; *d*) de Taourirt Amokran ; *e*) pierre à broyer les terres de couleur (rouge ou noire) ; *f*) aserat, prototypes de pinceaux ; *g*, *h*) pinceaux.

couche d'argile plus fine délayée (barbotine) qui sera ensuite lissée à l'*azemzi* avec beaucoup de soin. Cela quand il s'agit de poteries destinées à recevoir un décor peint. S'il s'agit de poterie non décorée (rougeâtre ou brune), le lissage au caillou se fait avec soin dès le début, ainsi qu'on peut le voir aisément sur les grands plats à couscouss, qui sont tous plus ou moins brillants. On le voit aussi fort bien sur les poteries non décorées dont j'ai parlé, qui contiennent beaucoup de particules feldspathiques ou métalliques, attendu que le lissage soigné est dans ce cas plus nécessaire encore.

L'action prolongée de la pierre lisse sur l'argile est très caractérisée : elle lui donne un léger reflet et au toucher une qualité savonneuse qui persistent après la cuisson ou l'usage, mais qui disparaissent dans la terre ou sous l'action de la pluie. Ce détail doit fournir un moyen de distinguer des poteries récentes faites à la main d'autres identiques qui auraient été faites au tour mais n'auraient pas été cuites au four.

Toutes les terres ne prennent pas autant, sous l'action du galet, ce brillant et ce ton savonneux. C'est pourquoi il semble difficile de créer un classement des pièces en « polies » et « non polies ou mates ». Dans une même provision non encore cuite (Aït Daoud) ou cuite (Taourirt Amokran), j'ai constaté d'un objet à l'autre de grandes variations. Il suffit que la potière soit dérangée pendant l'opération du lissage, ou qu'elle soit pressée pour que la pièce en train soit moins bien polie que la précédente ou polie inégalement. Ainsi s'expliquent les anomalies qui étonnent lorsqu'on examine les poteries kabyles du Musée d'Alger. Les poteries que j'ai recueillies à Toudja sont cependant polies d'une manière bien spéciale, à laquelle je ne connais jusqu'ici rien de comparable dans l'Afrique du Nord. La cause doit en être à la terre blanche employée comme engobe.

L'engobe ne se met jamais avec « un très large pinceau », comme le croyait MacIver [1] ni en trempant l'objet dans un bain, mais seulement à la main. Les vieilles potières sont d'ailleurs très habiles : la couche est relativement égale et elles peuvent, quand elles s'en donnent la peine, éviter les bavures sur la face interne.

La résine. — Pour assurer l'imperméabilité aux jointures et au fond, ou pour éviter l'effritement d'une cassure, les femmes (non pas seulement les potières) enduisent l'endroit sensible de résine. Celle-ci cuit lorsqu'on met le vase ou la cruche sur le foyer. Ces adjonctions de résine n'ont aucune signification ornementale, pas plus que la couche de résine qui s'accumule sur le fond des vases par dégagement d'essences des bois divers employés à la cuisine (voir Pl. XIX, *a* et *c*).

Par contre, les Beni Aïssi et Beni Douala enduisent les pots encore chauds d'une résine qui prend aussitôt une teinte jaune ; ailleurs la résine employée reste plus blanche, parfois même translucide et presque incolore. Comme je n'ai vu appliquée cette technique dans aucune des localités visitées, je n'y insiste pas ; encore dois-je remarquer qu'elle n'est pas normalement en usage à Taourirt Amokran, quoi qu'en disent Wilkins et Mac Iver [2] auquels sans doute une potière aura voulu confectionner une pièce de choix conforme au goût supposé des étrangers. Ce vernis me paraît d'invention très moderne.

Peut-être n'est-il que l'extension d'un procédé barbare qui est de règle à Aït Daoud et dans quelques autres localités : quand on retire les pots du foyer, on barbouille les espaces blancs avec un morceau de bois résineux ou bien on touche du bout de ce morceau de bois divers endroits du vase. On obtient ainsi des pastilles et des tâches jaunâtres irrégulières ; parfois la résine cuit trop et la tache est noir-jaune. Il se peut que ce procédé (qui n'est pas seulement ornemental mais qui sert aussi, à ce qu'on m'a dit, à boucher les petits trous et les petites fentes, à cacher les défauts et les éclats) était autrefois de règle chez les Beni Aïssi. Il aura suffi de généraliser l'application de résine et d'y procéder avec soin pour obtenir le procédé actuel du vernissage total après cuisson (voir Pl. XIX, *h* à *m*).

1. *On a rare kabyle pottery*, *J. A. I.*, 1902, p. 246.
2. *Libyan Notes*, p. 55.

Cuisson. — Mes notes sur les divers procédés de cuisson sont insuffisantes : les mois de juin, juillet et août sont ceux où l'on cuit le moins. Il y a d'ailleurs un règlement qui interdit de cuire à ce moment à cause des dangers d'incendie. Pourtant, j'ai vu « défourner » (si je puis dire) à Taourirt Amokran. L'aire se trouve au bord même du chemin, au-dessus d'un talus ; les poteries n'y étaient pas mises en tas, comme dit Violard, mais rangées avec soin côte à côte, les grosses cruches au centre, les petites tasses dessus dans les creux et tout autour les petites cruches, les pots, etc., de dimensions moyennes. Les branchages avaient été mis dessus et quand j'arrivai les femmes étaient en train d'éloigner les morceaux de braise trop gros, laissant au vent le soin d'emporter les cendres brûlantes.

Il y avait là quatre vieilles potières. Je demandai à quoi chacune pouvait reconnaître son bien et on m'indiqua : 1° la différence des dessins, chaque potière possédant ses motifs complexes personnels ; 2° les larges traits parallèles, qui peuvent être en nombre variable (de un à cinq, guère davantage) ; 3° de petites entailles faites à l'ongle, au couteau, avec un bout de bois ou un clou à un endroit quelconque du vase, mais de manière à ne pas le détériorer, par exemple au bas de la panse mais jamais sur le fond.

Partout ailleurs on me répondit que chaque potière possédait sa collection personnelle de dessins et que cela suffisait, attendu qu'il est très rare que dans un même village il y ait plusieurs potières. Chacune cuit à son idée et sur un emplacement qui lui est propre.

A Tifra, Ikhaledjine, etc., où on fait de la poterie brune non ornementée, on cuit dans la cour de la maison, cour particulièrement grande d'ailleurs et qui sert aussi de magasin.

Une enquête plus étendue devrait porter sur les deux points suivants qui sont en relation avec les théories sur l'origine du four à potier : *a*) y a-t-il des localités où l'aire est entourée de grosses pierres ou de briques ? *b*) où elle est creusée dans le sol ? *c*) où l'on arrange au-dessus de la « fournée » un abri de branches ou quelque autre construction servant à concentrer la chaleur et à assurer l'égalité de la température ? *d*) où l'on cuit les pots un à un, en les tournant dans la flamme au bout d'une perche ?

Le support. — En règle générale, les potières kabyles construisent l'amphore, la cruche, la tasse sur un tesson à convexité peu accusée et de grandeur proportionnée à la base de l'objet à modeler.

Ceci permet, non seulement de mettre de côté sans danger le pot en partie achevé pour le laisser sécher avant d'ajouter d'autres masses d'argile, mais aussi de faire tourner à volonté le tout dans un sens ou dans l'autre. La potière ne touche pas au tesson, mais produit une pression sur le vase tout en le modelant.

Ce système a pour effet de rendre le fond des poteries plus ou moins convexe. Aussi les potières utilisent-elles parfois, non un tesson, mais un plat creux, avec ou sans rebords.

Quand il s'agit de grosses cruches forme marmite à deux ou quatre anses ou encore de plats à couscouss, ce plat creux est remplacé par un plateau, lui aussi convexe à la partie inférieure et légèrement concave à la partie supérieure (fig. 9). Les plateaux que j'ai examinés à Tifra ont trois à quatre centimètres d'épaisseur sont faits probablement en terre blanche, peut-être en terre ordinaire recouverte et d'un engobe épais, et cuits. On y appelle ce plateau *l'qaleb*. La potière le fait tourner avec l'orteil du pied droit ; aussi la tranche n'est-elle pas lisse, mais munie d'aspérités. Il faudrait pouvoir déterminer l'aire de répartition de ce plateau.

Il ne semble pas que les Kabyles soient allés au-delà de ce troisième stade d'évolution. Il eût suffi de fixer le plateau sur un axe et de faire tourner le tout à la main, pour obtenir la *tournette* — ou de fixer l'axe, et au dessus un deuxième

Fig. 9. — Potière kabyle faisant tourner le qaleb avec son orteil ; photo. Achard, Fort-National.

plateau, tout en continuant à faire tourner celui du dessous avec le pied, pour avoir le *tour à potier*.

Pourquoi, chez les Kabyles, le progrès n'a-t-il pas eu lieu vers la tournette ou le tour? En d'autres termes, l'évolution du plateau sans axe au plateau avec axe est-elle possible chez une population donnée? Et le schéma d'évolution générale qui suppose cette possibilité est-il exact?

Le problème du tour à potier. — Ceci conduit à considérer de près les conditions dans lesquelles on emploie le tesson ou tout autre objet de même ordre (pierre, morceau de bois, plateau, etc.) et celles où l'on emploie le tour. On peut laisser la tournette de côté car elle est soit un aboutissement qui ne présente pas une valeur industrielle moderne, soit un chaînon de l'évolution du plateau au tour.

La poterie à la main est un « travail » uniquement réservé à la femme, non pas en Kabylie seulement, mais partout. C'est là un fait bien connu des ethnographes. Aux documents anciens je me contenterai donc d'en ajouter quelques-uns récents. La poterie se fait à la main et est le monopole exclusif des femmes dans toute l'Amérique du Sud [1] chez les Nicobarais de Chaura [2], chez les Bontoc Igorrot des Philippines [3], à Perak [4], dans toute l'Afrique orientale allemande [5], en Nu-

1. Koch-Grünberg, loc. cit., *Mitteil.* de Vienne, 1908, p. 7 du tir. à p. et *Zwei Jahre*, etc., t. II, p. 224; K. von den Steinen, *Unter den Naturvölken Zentralbrasiliens*, 2e éd., Berlin, 1897, p. 208; E. Boman, *Antiquités*, etc., t. II, p. 478, 481-482.

2. Boden Kloss, *In the Andamans*, p. 107.

3. A. E. Jenks, *The Bontoc Igorrot*, p. 115-118, avec une note intéressante sur la spécialisation par villages, analogue au phénomène kabyle.

4. L. Wray, *The malay pottery of Perak. J.A.I.*, 1903, p. 25.

5. K. Weule, *Ergebnisse*, etc., p. 47.

bie [1], chez les Bangala du Haut-Congo [2]. Sur 76 tribus du Congo belge examinées [3], chez 66 la poterie était réservée aux femmes; dans les 10 autres, où elle l'est aux hommes, il y a utilisation d'un véritable tour [4], ou bien la poterie y est industrialisée en ce sens que le maître-potier emploie des ouvrières et des ouvriers; dans deux ou trois cas, le potier est à quelque degré un être religieux et magique, analogue au forgeron et au sorcier. Ce dernier fait est à retenir, car il nous servira plus loin.

Or, dans un grand nombre de régions coexistent la manufacture à la main et la fabrication au tour. « Au cours de mes voyages dans la Puna, dit Eric Boman [5], j'ai rencontré plusieurs autres potières qui suivaient la même méthode que celle de Cobres (à la main). Aucune potière n'avait essayé d'adopter le tour, dont on avait cependant connaissance pour l'avoir vu en usage chez les potiers des villes et qui, sous la forme primitive du « plat tournant » a été adopté par certains potiers du haut plateau peru-bolivien ». Le fait n'a pas laissé de frapper les théoriciens, qui en ont tiré des déductions curieuses.

Voici ce qu'écrit John L. Myres : « Le premier argument d'une très haute antiquité pour ces poteries algériennes est fourni par leur technique, qui est entièrement manufacturée et non contaminée par la connaissance du tour à potier. Or, je crois qu'on ne connaît pas un seul cas de poterie à la main venant à l'existence dans une région où un tour à potier est une fois devenu familier. Et il y a toute raison de croire que là où le tour et la manufacture coexistent, la manufacture représente une survivance d'un stade de civilisation antérieur à l'introduction du tour. Ces ateliers primitifs, cependant, persistent fortement dans les régions où la concurrence est faible ou bien là où des circonstances locales assurent une citadelle de refuge aux représentants de la tradition plus ancienne... En Algérie, comme en d'autres parties de l'Afrique punique, le tour a été introduit, les fouilles de Carthage le prouvent, au moins au VIIe siècle av. J.-C... et en Sicile plus tôt encore, probablement vers la fin de l'Age du Bronze. La « généalogie » des poteries à la main algériennes remonte donc au moins au IXe ou au Xe siècles avant J.-C., à ne se baser que sur la technique de leur fabrication » [6].

De même L. Wray : « L'antiquité du tour à potier est si haute que dans beau-

1. Mac Iver, *The manufacture of pottery in Upper Egypt.*, J. A. I., 1905, p. 22.
2. Weeks, dans *J. A. I.*, 1909, p. 105.
3. *Notes analytiques*, etc., loc. cit., t. II, fasc. I. p. 22-23, 41-43.
4. On voit par ce qui est dit ci-dessus que Franz Stuhlmann a commis trois erreurs assez graves dans un livre récent, *Handwerk and Industrie in Ostafrika*, Hambourg, Institut Colonial, 1910, P. 24 il dit que « le tour à potier » est inconnu en Afrique, et il y insiste en note : or il est connu dans le Bas-Congo, au Maroc, chez les Beni-Snous de la région de Tlemcen et en Tunisie; p. 25, note il affirme « je ne puis me rappeler d'avoir vu en Afrique des poteries peintes, du moins avec des représentations figurées; cette technique s'est répandue sans doute vers l'ouest et le nord-ouest en partant du Soudan ». Sans parler de la Kabylie, on sait que les poteries peintes sont exécutées par des Bantous un peu partout au Congo belge. Puis, p. 24-25, Franz Stuhlmann ne parle que de deux procédés de manufacture céramique dont l'un, notre nº VIII au colombin en spirale lui paraît avoir une valeur ethnique, car il serait disposé à le regarder comme appartenant en propre aux Hamites, ce qui me paraît bien hasardé; il doute que les Makoûa (de la région de Zanzibar?) utilisent des moules, ou comme il dit, des « formes », ce qui, ajoute-t-il, est un procédé qui n'existe nulle part ailleurs en Afrique; on a vu le contraire dans le texte : Congo, Hausa. — Il convient donc, au moins en ce qui concerne la poterie, de n'accepter les généralisations de Franz Stuhlmann qu'avec circonspection.

Enfin, p. 26, il s'étonne que les fonds des vases d'Afrique ne soient jamais tout à fait plats; cec tient, les formes en boule exceptées, à ce que, comme en Kabylie, le support inférieur est d'ordinaire constitué par un grand tesson concave-convexe.

5. E. Boman, *loc. cit.*, pp. 480-481.
6. J. Myres, *Notes on the history of the kabyle pottery*, J. A. I. 1902, p. 248-249.

coup de pays on ne se souvient même pas de la date de son invention. Il a été en usage dans l'Inde et en Chine depuis les temps les plus reculés et pourtant les Malais l'ignorent. C'est ce fait qui fournit la meilleure preuve de la grande antiquité de la technique de la poterie à Pérak, car on ne pourrait concevoir qu'un potier ayant un beau jour appris l'usage du tour, le dédaignerait ensuite pour retourner au système lent et fatigant de la manufacture, ou bien que cet art aurait pu être introduit par un potier étranger connaissant le tour sans que le tour lui-même eût été introduit en même temps. La poterie malaise peut donc être considérée comme une survivance.... Les potiers sont toujours des femmes, soit vieilles, soit d'un âge moyen » [1].

Quant à Eduard Krause, il constate qu'en Syrie le tour a été connu dès une haute antiquité et que pourtant, au témoignage de Wetzstein, la manufacture est d'un usage courant dans les tribus. Il s'explique ce fait : 1° par les avantages (*sic*!) de la poterie à la main et 2° par ceci que le travail est plus commode (*sic*!) pour les femmes que le travail au tour [2].

En raisonnant de la même manière pour l'Afrique du Nord, on pourrait dire que le tour à potier y coexiste avec la poterie à la main, car le tour est en usage à Tétouan, chez les Beni Snous, à Nabeul, à Sousse, à Djerba. A Tétouan, « le tour, (fig. 10) appelé *mâ'oûn*, se compose d'un axe vertical dont la partie inférieure repose dans le creux d'un éclat d'obus ramassé où l'on a pu. Cet axe est maintenu par un collier à l'une des parois d'une sorte de puisard creusé dans le sol. L'axe porte deux tables circulaires, l'une fixée à son extrémité supérieure, sur laquelle on pose le bloc de terre à travailler, l'autre située à quelque distance au-dessus de son extrémité inférieure et que l'ouvrier fait tourner avec son pied. L'ouvrier est assis sur une planche qui lui sert de banc, un peu au-dessous du niveau de la surface du sol, que dépasse un peu la table supérieure. Les ateliers de poterie sont installés dans des grottes creusées, en partie de main d'homme, dans la muraille de travertin qui règne en bordure du Djebel Darsa, non loin de la ville. Chaque emplacement d'atelier est la propriété du maître-potier, qui l'a reçu en héritage ou acheté à l'un de ses confrères : seuls les hommes font de la poterie » [3].

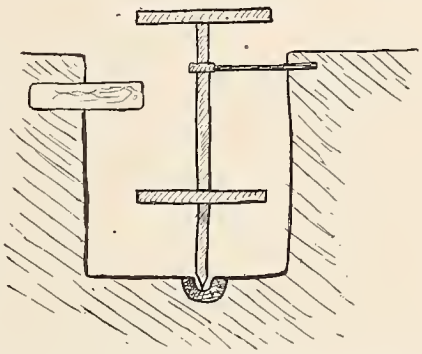


Fig. 10. — Tour à potier, Tétouan, d'après Joly.

A ce que m'ont dit indépendamment l'un de l'autre MM. Suberbielle, Ricard et W. Marçais, on trouve chez les Beni Snous, région des Khemis, à Tlemcen, à Nedromah et à Bône, un tour de forme identique à celui de Tétouan, également

1. L. Wray, *The malayan pottery of Perak*, J. A. I, 1903, 24-25.
2. E. Krause, *loc. cit*. Z. f. E., 1902, Verh., p. 416.
3. A. Joly, *L'industrie à Tétouan*, Archives marocaines, t. VIII (1906), pp. 266-268 : « Le mot mâ'oun (ماعون) signifie « outil » proprement dit, ce dont on s'aide (عون) pour travailler ». Il est curieux que ce tour n'ait pas un nom spécial, impliquant l'idée de rotation. Voici une note comparative que me communique W. Marçais : « *mâ'ûn* ماعون est à Tanger « ustensiles ou outils professionnels » comme en andalou, à Tétouan et à Tunis. Le mot s'applique aussi spécialement dans le Nord marocain au « tour à potier » comme en Tunisie et dans diverses régions de l'Algérie (à Nedromah, etc.). A Constantine le mot désigne spécialement les « outils du cordonnier ». Enfin il est passé en zouaoua avec le sens de « charrue ». Dans la plupart des dialectes algériens *mâ'ûn* a le sens de « objet de vaisselle » comme à Tripoli, en Égypte, dans l'Iraq et dans divers dialectes arabiques; le sens de « ustensiles domestiques » a dû être courant dès l'époque ancienne. Dans le sens de « objet de vaisselle » le mot apparaît aussi dans le Sud du Maroc et est, du reste, sinon courant, du moins compris à Tanger. Mais les Beni-Snous nomment le tour *na'ura* ناعورة, qui est le nom de la roue d'irrigation ».

situé dans une fosse et que seuls des hommes font mouvoir ; on ne fait pas dans ces régions de poterie à la main. W. Marçais pense à bon droit que le tour de l'Oranie y a été importé du Maroc récemment.

Chacun a présents à l'esprit des cas où la poterie à la main existe de nos jours dans des localités où ont été répandus, pendant un temps plus ou moins long, les produits de la poterie au tour. A Toudja même, il y a eu un centre habité romain ; au-dessus de Tifra, à Taourirt-Ighil, M. Cazaubon a découvert des tuiles romaines et non loin de là, Kebouch était le chef-lieu d'une centurie; les poteries de l'Aurès se font à la main, bien que la région se soit trouvée englobée dans le rayon d'action de la grande cité de Lambessa: en Syrie, où partout a été utilisé le tour, même de nos jours les femmes continuent à faire à la main la poterie commune ; en Égypte, où le tour apparaît dès l'aurore de l'époque historique, la manufacture subsiste encore par endroits (à Assouân, etc.).

Comment cette coexistence d'une technique arriérée et longue et d'une technique rapide et perfectionnée est-elle possible? Et les raisonnements des théoriciens cités ont-ils une véritable valeur scientifique ?

Il me semble que non, attendu qu'ils sont conduits en termes généraux, sans tenir compte des circonstances matérielles de détail. La réalité est que *la manufacture et le tour ne se trouvent pas, dans une même région, chez les mêmes catégories de personnes* : si la poterie à la main est l'œuvre des *femmes* et même, surtout des femmes vieilles et pauvres, le tour est l'instrument des *hommes* ; les premières vivent à la campagne, les seconds de préférence dans des centres commerciaux : lieux de marché, villes; le salaire de l'homme est toujours fort supérieur à celui de la femme; son temps vaut davantage, même dans des civilisations rudimentaires. N'y a-t-il pas là un faisceau d'arguments pour expliquer la séparation du travail dont il s'agit ?

Mais l'argument principal est malgré tout d'ordre traditionnel sexuel et psychologique. Les recherches de Crawley, de Westermarck, de Havelock Ellis ont bien fait comprendre la barrière formidable qui s'élève entre les deux sexes, pour toutes les activités sociales, dans les civilisations encore peu évoluées. Mais pour la Kabylie, point n'est même besoin de la théorie générale : le fait suivant suffit à prouver pourquoi ni les Phéniciens, ni les Romains, ni les Byzantins n'auraient pu, même s'ils l'avaient voulu systématiquement, introduire l'usage du tour chez les tribus kabyles.

Au commencement de 1898, l'administrateur de la commune mixte de la Soummam (Sidi Aïch) conçut l'excellente idée de développer l'industrie céramique de sa région ; la terre s'y prête bien, comme j'ai dit, et comme déjà il se fait un grand commerce d'exportation, par colportage, des plats à couscouss, des urnes, des grandes cruches, etc., de Tifra, Tinebdar, Ikhaledjine, etc., l'idée d'industrialiser cette production et ce commerce semblait assurée du succès. En conséquence il fit venir de Nabeul (en Tunisie) deux maîtres potiers, Gerbi Ahmed et Khouali Mohammed, lesquels fournirent quatre tours. Ces deux maîtres potiers durent être congédiés au milieu de septembre, l'échec de la tentative, qui a coûté un millier de francs, étant définitif. Et pourquoi cet échec? Parce que, du témoignage de tous les hommes interrogés, il était « impossible de laisser les femmes travailler avec les hommes », ce qui signifie que les pères, frères et maris opposèrent un veto absolu à l'apprentissage de leurs femmes, et que, d'autre part, si le métier de potier au tour est exercé par des hommes en Tunisie [1], il n'empêche que, la poterie

1. Cf. Bertholon, *Lettre*, publiée dans *Man*, 1903, n° 47; pour la Nubie, voir les affirmations tout aussi nettes de R. Mac Iver, *J. A. I.*, 1905, pp. 20 et 22.

étant chez les Beni Ourliss du travail de femme, c'eut été une déchéance pour un Beni Ourliss d'apprendre le métier chez les Djerbiya, nom des potiers de Nabeul, qui prouve, comme on le sait par ailleurs, que la poterie de Nabeul vient de l'île de Djerba. La question sexuelle a donc primé toute autre considération. On conçoit fort bien que l'administrateur n'ait pas pu prévoir la chose. Pour introduire le tour chez les Beni Ourliss, il eût fallu une véritable révolution de la société et des mœurs kabyles.

L'expérience involontairement instituée à Sidi Aïch fournit la clef du problème posé : le tour et le façonnage à la main ont pu exister côte à côte dans bien des pays et à bien des époques sans exercer l'un sur l'autre aucune influence. Sur le sol d'Algérie, le hasard historique a fait que ce sont les populations munies du tour qui ont été balayées et anéanties, que ce sont les autres qui ont subsisté relativement intactes. Tour à tour les potières kabyles ont fourni d'ustensiles de ménage toute la population rurale ou seulement leur propre tribu, sinon leur propre village. Pendant les périodes de civilisation urbaine, les potiers au tour ont regagné la clientèle des vallées : ces périodes terminées, ce sont de nouveau les potières qui ont fourni cette clientèle.

Dans ces conditions, il est impossible que le plateau dont se servent les femmes donne normalement naissance au tour dont se servent les hommes. Il peut sembler très naturel d'enfoncer un bâton dans le plateau et de retourner le tout ; ou bien d'enfoncer ce bâton dans deux plateaux. Mais à supposer que l'invention se soit faite ainsi, fût-elle l'œuvre d'un enfant qui se serait amusé à ce jeu de génie, il faut admettre concurremment une véritable révolution dans les mœurs, le retrait de la femme d'une de ses occupations les plus vieilles et l'apprentissage de l'homme. Il ne s'agit pas de l'Homme ou de la Femme, mais d'individus vivants, égoïstes et intéressés, en tout cas esclaves des traditions.

Le tour n'a donc pu être inventé que là où l'homme était potier, ou bien par adaptation à la poterie d'un instrument analogue au tour, mais servant à un autre usage. L'enquête dans cette direction conduirait trop loin : je signale seulement que Jahveh semble avoir modelé l'homme avec de l'argile ; que le dieu australien Puluga a certainement agi ainsi ; et que le dieu égyptien Khnoum(ou) a modelé le monde entier sur le tour à potier. Ce sont donc, à bien interpréter ces mythes, des modeleurs de figurines, des sculpteurs qui ont inventé le tour : et modeler ou sculpter des figurines, des statuettes, des images sacrées, ce sont bien là en effet des métiers d'homme, non pas de femme. Puis il y a eu transposition, non pas de l'instrument, mais de l'objet fabriqué ; sans compter que ces potiers sacerdotaux ont dû modeler les vases à libations, les soucoupes à ex-votos, bref toutes sortes d'objets du culte. C'est ce qui est arrivé, il semble, pour les potiers « sacrés » du Congo belge.

Reste à savoir si cela s'est produit une seule fois, en un lieu déterminé, ou si cette invention, avec des variantes (tour ordinaire, tournelle, tour à archet, etc.) s'est produite en divers pays indépendamment ; si par exemple le tour du Bas-Congo belge est une invention locale ou une importation.

De toutes manières, le problème se pose dans des termes absolument différents de la formule employée jusqu'ici.

Les formes. — Mes notes et documents relatifs aux formes des poteries kabyles sont trop fragmentaires pour que je puisse en proposer dès maintenant un classement ou établir des rapprochements avec les formes des poteries anciennes ou modernes d'autres régions [1]. Les grandes cruches pour apporter l'eau des sources

1. On pourrait, pour le classement des formes kabyles adopter le procédé de Flinders Petrie,

varient à elles seules tellement d'un village à l'autre qu'à moins d'une enquête vraiment complète, on risque de généraliser à faux. Si certaines d'entre elles (Beni Yenni) se terminent, dans le bas, par une pointe arrondie, une sorte de mamelon allongé qui fait qu'on ne peut les poser debout, mais seulement les appuyer obliquement dans une encoignure, d'autres (certaines cruches des Beni Aïssi et des Beni Douala) ont un pied véritable par évasement brusque, et d'autres encore (cruches communes des Beni Ourliss) sont trapues et très larges de base, mais sans pied. Mêmes variations pour les petites cruches à eau et gargoulettes.

Le col peut être cylindrique, évasé du haut et du bas, ou avec tendance au tronc de cône; la panse peut être régulièrement sphérique, allongée ou aplatie ; l'anse peut être droite ou courbe, affleurer le col, le dépasser ou rester en deçà. Mêmes variations enfin pour les pots à lait, les pots en forme de marmite, etc.

Un coup d'œil sur les planches qui accompagnent le présent mémoire suffit pour montrer que si la variété des formes est assez grande, un faciès général cependant différencie toute notre collection des séries grecques, italiques, etc., ordinaires. Les rapprochements qui se présentent dès l'abord assignent à ces formes kabyles une antiquité assez reculée.

Ainsi les gros pots à 4 anses des Beni Ourliss rappellent directement les vases à grosse panse et à 4 anses trouvés à Castelluccio en Sicile [1].

La cruche, sans engobe ni ornementation, des Fenaïa (pl. XVII, m) est comparable à toute une catégorie de cruches de Hissarlik, villes II-V [2], le plan d'insertion des anses se retrouve identique sur certaines poteries trouvées à Bengemna, (île de Malte) [3] et sur un grand nombre de cruches exhumées des nécropoles du Talyche (Ghilan, Perse) [4].

Il suffira de comparer ces formes et leurs détails, par exemple l'*absence de bec et de goulot sur toutes les poteries kabyles*, à celles des poteries dites puniques des Musées tunisiens ou algériens, ou des poteries, en majeure partie « puniques », de Gouraya [5] pour voir que d'une manière générale, il n'y a pas parenté régulière, ni par suite lien de descendance.

Comme dans les magasins d'Alger on vend surtout des poteries « curieuses », et que d'autre part les formes actuelles des Beni Aïssi et des Beni Douala (à résine jaune) sont partiellement factices, il faut prendre garde à ne pas trop se fonder sur les comparaisons instituées antérieurement. A lui seul, le problème des cruches conjuguées ou à plusieurs tubulures, dont le caractère vraiment indigène est au moins corroboré par l'existence de formes identiques à Chypre (2, 3 et 4 tubulures [6]) en Egypte [7] et au Congo Belge [8], doit être repris à nouveau avec une grande prudence.

Sequences in prehistoric remains, *J. A. I.*, t. XXIX (1899), p. 295 sqq. et pl. XXXI-XXXIII et *Diospolis Parva*, Londres, 1898-1899. La série ne commence qu'au chiffre 30 pour laisser du jeu aux périodes des débuts.

1. Cf. Déchelette, *Manuel*, t. II, p. 376.

2. Cf. Dussaud, *Les Civilisations préhelléniques*, p. 107 ; voir au surplus le *Catalogue* de la collection Schliemann par H. Schmidt, Berlin, 1902 (IIe à Ve villes).

3. Cf. Myres, dans *Man*, 1901, p. 90 (no 71).

4. H. de Morgan, dans *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. VIII (1905), p. 251 et suiv. cf. nos 273, et nos 603, 742, 752, etc.

5. St. Gsell, *Fouilles de Gouraya, sépultures puniques de la côte algérienne*, Paris, 8o, 1903 ; cf. les fig. des pp. 27-31 et 44-45.

6. Cf. Ohnefalsch-Richter, *loc. cit.*, p. 49 et 52.

7. Cf. Fr. Von Bissing, *Die Fayencegefässe*, Catalogue gén. des Antiquités Eg. du Musée du Caire, Vienne, 1902, nos 3782 à 3773; 3798 à 3803. Mais on remarquera que ces vases doubles ou quadruples, d'époques diverses, reposent toujours sur une sorte de plateau quadrangulaire ou rectangulaire.

8. *Notes analytiques*, etc., *loc. cit.*, pl. XVI, fig. 235 à 237 et *passim*.

La jeune femme de Aït Daoud a vivement regretté de n'en pas avoir à me céder : j'ai donc demandé si sa vieille parente lui avait appris à en faire, et celle-ci m'a répondu qu'elle en avait toujours fait, même pour les gens du pays. Je n'ai pas réussi d'ailleurs, ni là ni dans la région de Fort National, à me faire dire si les vases conjugués servent vraiment d'ustensiles domestiques et à quel usage précis ils répondent. En tout cas, j'y insiste, ces formes ne sont pas modernes ni aberrantes et elles ne sont pas dues à l'influence des amateurs européens, bien ignorants d'ailleurs des antiquités chypriotes.

Certaines formes me paraissent dériver directement d'ustensiles en bois et par suite être d'origine locale. Ainsi les grands plats à couscouss ont, en Kabylie comme à Tlemcen, à Tetouan, etc., la même forme, exactement, que les plats en bois; ils en ont aussi les dimensions et bien que les rebords soient légèrement arrondis, leur plus grande épaisseur relative ne s'explique, je crois, que comme un rappel des épais rebords de bois, plats sur le dessus et à arêtes [1]. De même le vase tronc de conique, à fond en écumoire (Tifra) est l'imitation directe du capuchon en vannerie qui se met au-dessus du couscouss afin de le cuire à l'étuvée. Il est remarquable qu'on ne rencontre pas sur ces couvercles d'ornementation qui rappellerait la vannerie qui a servi de modèle pour la forme.

Il y aurait à faire des recherches dans cette direction : en tout cas la série des « imitations locales » ne devra pas être considérée au même titre que les autres séries dans une théorie générale des formes céramiques algériennes.

Ce qui caractérise les poteries kabyles, les apparente aux poteries néolithiques et à beaucoup de poteries protohistoriques, c'est l'absence absolue de tout bec, même rudimentaire. Ce détail passe inaperçu au premier abord : il a certainement une grande valeur de classification. L'ouverture du col diffère, soit avec les localités, soit d'après l'usage auquel l'objet est destiné.

Décor incisé et incrusté. — La poterie kabyle *ne présente jamais de décor incisé ou gravé*, qui serait produit à l'aide d'un clou, d'un couteau, d'une roulette en os, en bois ou en métal et qui serait soit nu, soit incrusté d'une matière colorante (chaux, hématite, etc.). Par suite se trouve éliminée de la recherche comparative toute l'immense classe des poteries néolithiques cordées (*Schnurkeramik*) et rubanées (*Bandkeramik*), bien que parfois les thèmes ornementaux (combinaisons de chevrons, de triangles, de losanges, de longues lignes droites ou ondulées) puissent rappeler le décor kabyle : tels des tessons trouvés au camp de Chassey et à Boutmir en Bosnie [2].

Au point de vue local, peut-être y a-t-il eu dans quelques cas transposition technique, c'est-à-dire exécution par la peinture d'un thème d'abord incisé. Mais la règle générale est bien telle que l'admet J. de Morgan : « En ce qui concerne la poterie ornée de décors incisés, il ne peut faire aucun doute qu'elle soit née dans plusieurs milieux. Car on la rencontre aussi bien dans l'Europe qu'en Égypte, qu'en Elam, que dans l'Iran septentrional, la Sibérie, le Japon, voire même dans le

1. En Kabylie, et dans toute la région d'Alger, les plats à couscouss indigènes tendent à être remplacés par de grands plats-terrines, vernissés brun ou jaune, avec un étrange ornement central. J'ai vu faire de ces plats chez Casella, à une lieue d'Alger; on y fait aussi des écritoires carrées et des lampes à huile, avec bec et pied, les deux sortes vernissées vert; il parait que ces trois objets s'importent aussi d'Espagne et de Nabeul : mais leur influence sur les formes et les décors proprement indigènes semble jusqu'ici nulle.

2. Cf. J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, t. I, Paris, 1908, p. 560, fig. 1, 3, 5 à 10, et p. 561, fig. 11 et 13. De même encore le décor d'un vase trouvé à Mirkovic, *Mitteil. Wiener Anthr. Ges.*, 1893, p. 20.

Nouveau-Monde. La poterie peinte couvre une aire moins étendue.... il ne faut pas confondre dans un même art la poterie incisée et celle ornée de peinture, ces deux procédés étant complètement indépendants l'un de l'autre » [1].

De là à faire de la « poterie peinte avec ornémentations géométriques et naturistes » l'une des caractéristiques absolues de la civilisation de l'Orient antérieur, de la Méditerrannée orientale et de l'Europe sud-orientale, comme le fait M. de Morgan, il y a loin. Car la poterie peinte se rencontre aussi au Congo Belge, dans l'Amérique du Sud (Pérou, etc.), dans l'Amérique Centrale en grandes quantités, dans l'Amérique du Nord (Indiens Pueblos).

Pas plus dans un cas que dans l'autre, il ne faut admettre un lieu unique d'origine et d'invention, de la poterie même, des diverses techniques d'ornementation céramique ni des formes modelées.

Décor en relief [2]. — Dans l'Aurès, Wilkin et Mac Iver n'ont trouvé qu'un seul pot, sur plusieurs centaines examinées, qui portât une ornementation peinte (à la résine, d'ailleurs, mais non à la couleur minérale), pas un seul objet présentant des dessins incisés, mais de nombreuses poteries à ornements en relief [3]. C'est là un fait d'une grande importance théorique. Comme, malgré la colonisation romaine à Lambessa, les Berbères de la Chaouïa sont restés à l'écart des grands courants de civilisation, on peut admettre que cette ornementation en relief (dentelures, bourrelets, bosses, etc.) est caractéristique de la poterie berbère véritable, disons primitive.

Il se peut que les ressemblances de détail des poteries de l'Aurès [4] avec les poteries néolithiques de l'Italie septentrionale (terramares) et méridionale soient les preuves d'une parenté réelle et d'une origine commune [5].

Jusqu'à preuve du contraire, il faut regarder la poterie de l'Aurès comme datant d'une civilisation et d'une époque différentes, de celles des poteries peintes de la Grande Kabylie et même de toute la bande côtière nord-africaine. La collection du Musée d'Alger prouve au moins que, sauf variations de détail, les poteries dites des Beni Menaser, des Zemmora, des Msirda du département d'Oran, de Miliana, d'El-Adjiba, de Tablat, de Palestro (dép. d'Alger), de Sedrata, d'El Milia et d'Aïn Beida (dép. de Constantine) constituent une même classe céramique, dont font aussi partie les poteries de la Grande Kabylie et celles de la Khroumirie. La technique ornementale de ces poteries a pu d'ailleurs s'infiltrer vers le sud, comme en témoigne l'existence de l'atelier d'Aïn Beïda (cf. notre carte, fig. 6).

Si l'ornement en relief est typique de l'Aurès, ce n'est pas à dire qu'il soit entièrement inconnu en Grande Kabylie. Non seulement j'ai trouvé à Toudja (Pl. III, E, F) deux pots qui présentent des dentelures cubiques identiques à celles de maintes poteries néolithiques [6], mais la plupart des grandes jarres à grains ou des

1. J. de Morgan, *Les premières civilisations*, Paris, 1909, p. 202 et 204.

2. Il s'agit de reliefs proprement dits et non pas de décors qu'on obtient en creusant le champ autour du motif, procédé auquel, avec le Dr A. Guébhard, il convient de donner le nom de « décoration par excision ou au champ-levé » ; cf. son article du *Bull. Soc. Préh. de Fr.*, juin 1911, et tir. à part.

3. Cf. Wilkin et Mac Iver, *Libyan notes*, p. 40-41 et pl. IV.

4. Cf. *ibidem*, p. 41.

5. On en rapprochera les poteries du sud tunisien (Matmata) et peut-être de certaines localités de la Tripolitaine.

6. Déchelette, *Manuel*, t. I, p. 562-563 : bandes en relief à dépressions continues. Il fait remarquer que ce mode d'ornementation apparaît encore à une époque beaucoup plus récente, aux temps carolingiens et au moyen âge. Cf. encore deux parallèles frappants trouvés en Bohême, l'un à Gross Czernosek, *Mitteil. Wiener Anthr. Ges.*, 1895, p. 34, et l'autre à Morina, *ibidem*, 1896;

récipients de terre appelés akoufi portent, le plus souvent à la partie supérieure, des sculptures rapportées fort intéressantes.

Les akoufi. — La manufacture des akoufi n'est pas spéciale : ce ne sont pas les potières qui les font mais bien les femmes de chaque maison, au boudin et parfois au boudin en spirale. Les dimensions varient beaucoup, selon les localités et selon les besoins ; il en est d'immenses, qui montent presque jusqu'au toit de la maison et qui sont fixes ; d'autres n'ont que 80 cm. à 1 m. et sont mobiles. Les grands akoufis fixes sont très ventrus du bas et se retrécissent brusquement vers le haut, puis s'évasent légèrement ; d'autres ont un col droit. L'ouverture est parfois recouverte d'une grande plaque d'argile ou d'une planche ; ailleurs elle reste ouverte. Des trous à diverses hauteurs, où la main fermée passe librement, permettent de retirer l'orge, le blé, conservés dans l'akoufi. Pour les plus petits, on plonge la main d'en haut ou on verse. L'akoufi fixe est d'ordinaire placé sur le banc ou remblai qui court au dessus des mangeoires ; dans ce cas, le creux descend jusqu'au plancher proprement dit et des trous permettent de le vider complètement. Ces trous sont bouchés avec des tampons d'étoffe ou de paille selon la hauteur du contenu.

L'akoufi est formé d'argile non pas cuite mais seulement séchée ; on le badigeonne d'une couche parfois très épaisse de chaux, sans s'occuper de l'ornementation. Celle-ci est obtenue par application de boudins. Aussi les dessins sont-ils très irréguliers. De plus le décor est toujours plus ou moins abîmé, soit que des morceaux d'argile se soient détachés d'eux-mêmes, soit qu'un choc accidentel ait fait sauter l'une ou l'autre des aspérités.

Toute la technique est donc extrêmement primitive : le décor ne l'est pas moins. Ce sur quoi il convient d'insister, c'est que ce décor est particulier à l'akoufi : il ne rappelle ni le décor des poteries peintes, ni celui des sculptures sur bois, ni celui des bijoux d'argent, ni celui des émaux, ni celui des tapis et couvertures, ni celui des broderies, bien qu'à l'analyse on distingue partout certains éléments communs : zigzag, triangle, losange.

Ces éléments simples portent, quand ils sont utilisés sur l'akoufi, des noms spéciaux dont M. Ricard a recueilli à Aït Mesbah et à Ighil-Bouzrou, villages voisins des Beni Aïssi une petite liste qu'il a bien voulu me communiquer (fig. 11) :

1. *idouren.*
2. *azrem,* serpent.
3. *chaterwar,* zigzag.
4. *ichoura*, rayures.
5. *tazlagt*, collier.
6. *agous*, ceinture.
7. *ighezdis.*
8. *tabzimt*, broche triangulaire.
9. *tabzimt takarroust nt'assabt*, tabzimt avec tête.
10. *lemri*, glace.

p. 231. — Je rappelle que l'existence de poteries paléolithiques est très controversée : cf. Déchelette, *Manuel*, t. 1, p. 170-171. On rectifiera l'assertion de Quatrefages citée, *ibidem*, p. 170, que « les Mélanésiens savent tous fabriquer des vases solides et de formes variées ». Ceci est faux de deux manières : « Il est vrai que les Polynésiens ne font pas de poterie, mais il est tout aussi vrai qu'un grand nombre de Mélanésiens n'en font pas non plus » ; la poterie est inconnue en Nouvelle Bretagne (groupe des îles du duc d'York) et en Nouvelle Islande, bien que les habitants en soient des Mélanésiens purs. Par contre, à un jour de là, en bateau à voile, les habitants des îles Salomon Occidentales et des Shortlands font des vases. Puis, dans les îles Salomon Occidentales et les îles Banks, la poterie est absolument inconnue (d'après Codrington). Dans de grandes îles comme la Nouvelle Guinée, la manufacture céramique est limitée à certains districts (cf. George Brown, *Melanesians and Polynesians*, Londres, 1910, p. 435-436). Il s'agit, comme on voit, non pas seulement de la fabrication, mais aussi de l'*usage* des poteries.

La signification théorique des dénominations sera discutée plus loin. Mais pour une appréciation exacte du style ornemental, il ne faut pas accorder à ces éléments simples une individualité absolue : ce qui importe, c'est leur arrangement, qui est tout autre sur l'akoufi que sur les autres objets usuels, et sans que des nécessités techniques (relief, boudin) le conditionnent. Wilkin et Mac Iver ont photographié deux beaux akoufi à Tagamunt Azuz (cf. fig. 12) et, bien que j'en aie vu une quinzaine, je n'ai pu en dessiner qu'à Taourirt Amokran (fig. 13). L'art ornemental a suivi dans la décoration des akoufi des directions particulières et très probablement fort anciennes, plus anciennes peut-être que celles qui ont conditionné la décoration des bijoux et du bois, peut-être même des poteries peintes.

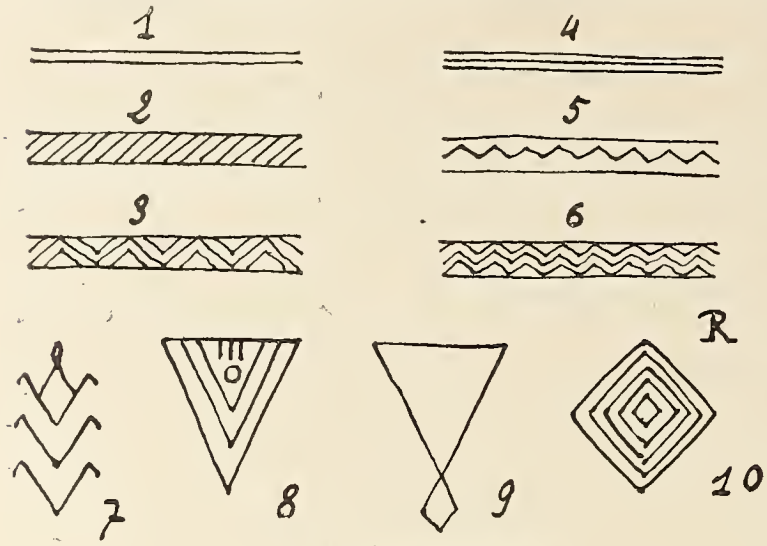


Fig. 11. — Motifs décoratifs sur akoufi.

Que si le décor des akoufi est indépendant de celui des vases, du bois et des métaux, c'est sans doute pour la raison déjà exposée ci-dessus à propos du tour à potier : il s'agit là d'un travail de femme au sens large du mot, qui par suite se différencie du travail d'homme (bois, métal) et du travail de femme spécialisé (poterie, tissage, broderie) au point que l'idée ne saurait même venir aux Kabyles de transposer le dessin. De plus, la technique du relief crée une sorte d'obstacle technologique.

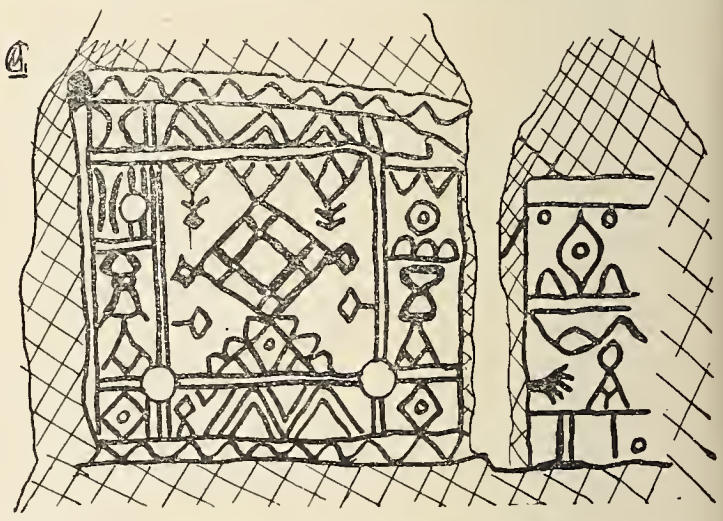


Fig. 12. — Essai de restitution du décor des akoufi représentés par Wilkin et Mac Iver, *Libyan Notes*, Pl. VI, fig. 3.

Pinceaux. — C'est avec raison que L. Franchet dit : « La question des pinceaux chez les peuples primitifs est très importante et constitue un des problèmes les plus curieux de la peinture préhistorique » [1]. Néanmoins, si l'on se reporte aux nombreuses sources citées ci-dessus, à propos de la poterie à la main et au tour, on verra que bien peu d'entre elles donnent des renseignements précis sur les pinceaux utilisés. Pour la Kabylie, on est plus mal

1. Louis Franchet, *Instructions destinées aux Archéologues et aux Ethnographes... relatifs à la technique céramique*, etc. *L'Homme Préhistorique*, t. IX (1911), p. 14. — Je signale les remarques critiques que A. Guébhard et Pagès-Allary (*Bull. Soc. Préh. de France*, 1911, pp. 650-658), opposent aux opinions de M. Franchet concernant le classement technologique des poteries primitives et préhistoriques.

en point encore. Car Violard, par exemple, dit seulement [1] : « Les femmes kabyles appliquent les couleurs au moyen de petits pinceaux de poil de sanglier » et Wilkin et Mac Iver disent bien qu'ils ont déposé au Musée de Cambridge les petits pinceaux qu'ils ont rapportés et dont ils ont rencontré quatre modules [2], mais sans les décrire davantage.

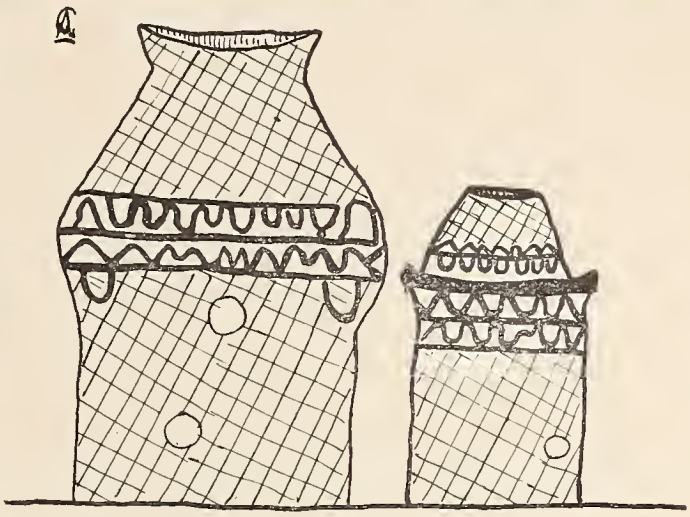


Fig. 13. — Akoufi, Taourirt Amokran.

Tout d'abord, je n'ai pu réussir à trouver un seul pinceau en « poil de sanglier ». Le fait d'ailleurs de se servir de poils de cet animal serait au moins étrange pour des femmes musulmanes.

Quant aux pinceaux, ce n'est qu'après les avoir vus en usage, que j'ai compris le facies général et divers petits détails de l'ornementation kabyle. J'ai pris des leçons : et j'ai constaté que le fait si curieux que cette ornementation ne comporte pas de cercles, en règle générale, ni de courbes de tout ordre, s'explique partiellement par une nécessité technique. Quand la femme veut tracer un cercle ou un ornement à courbes, le pinceau chasse ; d'où la nécessité de s'y reprendre à plusieurs fois, par exemple en accolant de petits arcs de cercle tracés dans un même sens.

La confection du pinceau kabyle est d'une simplicité enfantine : il pend à la queue des bœufs et des vaches des sortes de boulettes formées de terre, de bouse et de petits débris végétaux ; j'ai pu compter jusqu'à une dizaine de pendeloques ainsi faites à la queue d'un petit bœuf kabyle. Souvent, en chassant les mouches, une des pendeloques de ce genre se détache, et j'ai ramassé dans les rues et sur les routes, plusieurs spécimens complets (fig. 8, *f*). C'est ce que font les potières kabyles ; ou bien elles coupent une pendeloque à la queue même d'un animal. Puis elles l'humectent et la triturent avec un peu d'argile fine, de manière à former comme une olive plus ou moins grosse, selon la quantité de poils collés. Enfin elles coupent et égalisent les touffes de poils qui ressortent de part et d'autre, de sorte que le pinceau est double. Mais en général, il n'y a qu'un côté qui sert, celui où les poils sont coupés nets et où l'épaisseur du pinceau est égale (fig. 8, *g* et *h*).

La touffe de poil même mouillée par la couleur détrempée est toujours assez raide. On ne peut se servir de l'extrémité, mais seulement de la longueur entière. En appuyant, le bout remonte, de sorte qu'on peint avec une sorte d'arc en poils, assez durs, et qu'il faut à chaque instant enduire à nouveau de couleur, pour l'assouplir, ou même le mouiller d'eau conservée dans un petit pot.

J'ai vu ces pinceaux en usage partout où j'ai passé, c'est-à-dire à Taourirt, Aït Larba, Toudja et Aït Daoud (Sidi Aïch) et partout on m'a indiqué le même procédé de fabrication du pinceau.

La touffe de poils avec sa boulette de bouse et de terre est appelée *aserat ;* le pinceau se dit *'âlem*.

1° Un pinceau ainsi fabriqué ne peut, on le conçoit, tracer un petit cercle ; il faut

1. *Loc. cit.*, p. 12.
2. *Libyan Notes*, p. 54, 55.

que le rayon du cercle à tracer soit très grand, de manière que le pinceau puisse chasser, ou que même le fait qu'il chasse par la tangente serve à la continuation du dessin.

2° On a beau appuyer, le trait tracé n'en devient pas plus large pour cela : et je crois bien que c'est cette constance dans la largeur des traits sur une même poterie, ou dans un même ensemble décoratif, qui donne à la poterie peinte kabyle un aspect qui, d'abord, déroute l'œil européen, habitué aux pleins et aux déliés de nos pinceaux à manche.

3° Il faut donc, quand on veut faire un trait large, passer à plusieurs reprises sur une partie du trait déjà peint, ce qui, d'une part, augmente l'épaisseur de la couche de peinture, et de l'autre, entraîne des inégalités ; d'où ces petits creux blancs entre les traits superposés que laissent les potières inexpérimentées.

4° Ces creux, même s'ils sont intentionnels, sont forcément géométriques, en forme de carré, de rectangle, de losange, d'hexagone, etc. Il faut même admirer, dans certains quadrillages, l'adresse avec laquelle les traits se recoupent pour laisser des intervalles réguliers.

5° Comme le pinceau ne peut être utilisé qu'en long, jamais du bout, quand il s'agit de faire un trait extrêmement court, il arrive souvent, surtout si le pinceau est trop sec, que les poils fassent ressort, et dans ce cas, le trait continue au delà de la limite voulue. En examinant attentivement n'importe quelle poterie kabyle, on verra un grand nombre de petits dépassements, et ceci aussi contribue à détruire l'impression monotone que produiraient ces dessins toujours rectilinéaires s'ils étaient exécutés sans défauts.

6° Il se produit aussi un dépassement ou une bavure chaque fois que le pinceau étant démuni de couleur, il y a à reprendre la suite du trait : car en appuyant le milieu du pinceau, l'extrémité qui se recourbe chasse forcément un peu à droite ou à gauche.

Pour les traits extrêmement larges (sur plats, amphores, grands vases, etc.), la potière se sert simplement du doigt. Le qaïd des Beni Akfadou, qui habite à Aït Saïd, m'a affirmé que les potières d'Afarik, région d'Azazga, peignent les gros traits avec un morceau de bois, les autres avec la main et ne se servent du pinceau que rarement. Je donne ce renseignement sous bénéfice d'inventaire.

La règle générale comporte donc l'usage du pinceau et les ornements tracés sont rectilinéaires. C'est pourquoi je ne comprends pas le raisonnement suivant d'Édith H. Hall : « D'abord, le motif fondamental est le zigzag... les arcs de cercle sont la transition directe du zigzag au dessin curvilinéaire; la cause de ce changement fut sans aucun doute l'établissement de l'usage du pinceau, qui rendait facile l'exécution du dessin curvilinéaire. Les *S* qui renforcent les arcs dans la fig. 14 *c* doivent probablement leur existence à l'usage du pinceau, qu'il suffisait de tourner pour les exécuter [1] ».

Fig. 14. — Dérivations du zigzag d'après miss Hall.

Ce raisonnement est un bon exemple des résultats auxquels conduit l'étude des motifs ornementaux par abstraction de

1. E. E. Hall, *Decorative Art of Crete in the Bronze Age*, Univ. of Pennsylvania, Transact. Dep. Archaeol. Free Mus. Sc. and Art, t. II, fasc. 1, Philadelphie, 1906, p. 9.

composantes soi-disant simples, et la fausse application du principe de l'évolution. Pourquoi le zigzag aurait-il donné l'arc de cercle, et non l'arc de cercle le zigzag, et pourquoi tous deux n'auraient-ils pas été empruntés directement à la nature, ainsi que le cercle et la spirale? La forme même d'un vase, avec son col et sa panse ou celle d'un plat avec son rebord suggéreraient plutôt, et d'abord, le décor curviligne que le décor rectiligne. Chacun peut faire cette expérience, qu'il est très difficile de peindre sur la panse d'un vase des traits perpendiculaires rectilignes ; on a toujours tendance à courber et à obliquer.

Donc si le décor a commencé à peu près partout par être rectiligne, c'est pour des raisons particulières déterminées, et malgré l'action tendantielle des formes à décorer.

Mais si la panse, par exemple, tend à faire obliquer et à courber le trait qu'on dessine, cela ne signifie pas que l'arc de cercle ou le cercle, qui sont des figures régulières, soient plus faciles à tracer. Là aussi il faut un apprentissage pour éviter l'allongement de l'arc ou la tendance à l'ovalisation du cercle. On laissera donc de côté l'argument de facilité ou de difficulté. Mais où il faut le laisser surtout de côté, c'est à propos du pinceau. Même avec notre pinceau droit à manche, le cercle n'est pas plus aisé que le trait droit. Et dire que le décor curviligne s'est développé en Crète grâce au pinceau — encore voudrais-je connaître le type de pinceau dont on se servait en Crète! — c'est introduire un élément personnel d'appréciation. Car le pinceau kabyle, tout au moins, s'oppose presque directement à l'exécution du décor curviligne.

Je dirais donc plutôt, à supposer avec Édith H. Hall qu'il faille faire intervenir un élément technique, que la forme du pinceau a été modifiée, ou qu'un nouveau type de pinceau a été introduit, à l'époque mycénienne, qui a permis de faire des courbes et d'affiner les traits du dessin. Encore ceci devra-t-il être valable pour toutes les régions où le décor mycénien s'est répandu, ce qui suppose, non pas seulement une influence « commerciale », mais le transport ou l'imitation des outils nécessaires à cette décoration spéciale.

La terminologie céramique. — A consulter un grand nombre de publications sur la céramique protohistorique, classique et demi-civilisée, on finit par constater que bien des déductions erronées seraient évitées si les archéologues et les ethnographes voulaient bien s'entendre internationalement pour adopter une terminologie uniforme. Ainsi les termes de verni, vernissé et lustré sont pris dans des acceptions si diverses, tantôt larges ou étroites, qu'on finit par ne plus savoir à quel théoricien se vouer. Pour les uns, la plupart, lustré signifie simplement brillant; pour d'autres, couvert d'un enduit vitrifié; pour d'autres, d'un enduit vitrifié à reflets métalliques.

Ainsi M. Migeon [1] nomme *lustrées* les *faïences* à reflets métalliques (autrefois appelées hispano-moresques, mais dont l'origine mésopotamienne est indéniable); au lieu que J. L. Myres [2] nomme « *vernis* les pigments gommeux et résineux seulement, *glacés* les pigments vitreux, et réserve le terme de *lustrés* aux pigments dont la surface réfléchit la lumière mais dont le caractère vitreux ou résineux n'est pas clairement apparent ». Puis vient M. Franchet [3] qui dit que pour les

1. Migeon, *Manuel de l'Art Musulman*, t. II, Paris, 1907, p. 256 et suiv.
2. Myres, dans **Man**, 1901, n° **78**.
3. Louis Franchet, *Instructions*, etc., dans l'Homme Préhistorique, t. IX, janvier 1911, p. 7; cf. par contre, *ibidem*, p. 11, où M. Franchet distingue les *reflets métalliques* qui « sont des dépôts métalliques, à éclat irisé et chatoyant, qui prennent naissance dans une atmosphère réductrice » (ou oxydante) et les *lustres métalliques*, qui « sont des enduits métalliques que l'on obtient à

poteries non recouvertes d'une matière vitrifiée, le *lustrage* s'obtient en frottant les poteries préalablement soumises à l'enfumage, ce qui leur donne « un aspect brillant, *presque* vernissé, mais qui ne peut être confondu avec un véritable vernis ». A qui entendre ?

C'est à mon corps défendant que je donne à mon tour une terminologie : elle sera d'ailleurs bien simple, puisque la poterie kabyle l'est elle-même.

Toutes les poteries kabyles sont *polies* avec un morceau de bois et un galet (estèque) ; mais quelques-unes seulement sont *lissées*, c'est-à-dire polies avec soin de manière à ce que le poli brille un peu.

Polies ou lissées, les poteries peuvent être recouvertes d'une couche qui est translucide et qui s'obtient avec de la résine de différentes sortes de conifères, ou avec de la résine mélangée d'huile d'olive. Cette couche fait de ces poteries des poteries *vernies*, mais non pas *glacées* (ce pour quoi il faudrait une application de silicates très fusibles).

Les substantifs correspondants seront : polissage (poli), lissage (lissure), vernissage (vernis), glaçage (glaçure). Cette terminologie aura du moins pour le présent mémoire l'avantage de permettre une comparaison exacte des poteries kabyles avec d'autres poteries méditerranéennes de technique plus ou moins semblable sans risque de confusions.

Sont polies toutes les poteries kabyles ; sont lissées les poteries des Beni Yenni et de Toudja ; sont vernies les poteries des Beni Aïssi et Beni Douala, de Palestro et Bouira et des régions à l'est de Bougie. Le tableau dressé ci-dessus d'après le musée d'Alger est conforme à la terminologie ici proposée : le terme de *mates* s'applique aux poteries peintes non lissées ; les poteries brunes sont toutes très polies mais pas au point de passer pour lissées. Il va de soi que la qualité variable des terres employées donne des stades intermédiaires.

Les engobes. — Ceci se remarque surtout quand on étudie de près la nature et les modes d'application des engobes. Ici encore il y a des discordances terminologiques [1]. Les uns appellent engobe toute couche d'argile plus fine appliquée sur le corps, en pâte plus grossière, de l'objet. D'autres ne veulent reconnaître pour engobe qu'une couche de terre plus fine ainsi appliquée, mais d'une certaine épaisseur, ou contenant des particules colorantes (en rouge, en blanc, etc.), qui différencient cette seconde couche du corps de l'objet.

Je prendrai le terme d'engobe dans son sens le plus large, de couche de revêtement, car j'ai constaté dans les divers ateliers kabyles que l'épaisseur et la place d'application de cette couche varient en fonction de facteurs particuliers, par exemple d'après le but usager du pot : s'il doit servir de gargoulette, il importe qu'il reste poreux, mais s'il doit contenir du lait on met l'engobe à l'intérieur comme à l'extérieur ; aussi les vases à lait ont-ils toujours une ouverture très large ; de même pour les plats, selon l'usage en vue. D'autre part, quand je fis remarquer à la potière de Aït Daoud (Sidi Aïch) que sa couche d'engobe était très mince, elle me montra que sa provision de terre blanche allait s'épuiser. L'existence de facteurs aussi fugitifs doit enseigner à ne pas bâtir des théories ni des classifications sur des tessons antiques ; de même l'étude des seuls tessons kabyles conduirait parfois à d'étranges résultats.

l'aide de composés organo-métalliques cuits en atmosphère oxydante », distinction qui est de nature à modifier la plupart des raisonnements et des déductions de M. Migeon, *loc. cit.*

1. J. L. Myres, *Man*, 1901, n° 78 identifie slip, enduit et Ueberzug ; or *enduit* comprend à la fois engobe, fondant, vernis, glaçure, émail et couverte, et par suite ne doit pas être employé en tant que terme descriptif précis. Pour le terme *smear* de Myres nous aurions *barbouillage* c'est-à-dire application grossière, inégale, par plaques ou trainées.

Les tessons. — Dans toute la Kabylie, dans les rues, les chemins, les sentiers et les champs, on rencontre d'innombrables tessons. Et à les voir, l'idée vient que si une épidémie détruisait un jour tous les Kabyles, les archéologues qui viendraient ensuite ramasser par tombereaux ces tessons se trouveraient dans la même situation que M. Crowfoot quand il a ramassé des milliers de tessons en Phrygie et en Cappadoce [1], que M. Oswald H. Evans qui en a fait autant à Taltal, dans le Chili septentrional [2] : toujours à la surface du sol.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est la rapidité avec laquelle les agents atmosphériques donnent à des tessons kabyles qui datent de quelques dizaines d'années à peine, un air de haute antiquité. On trouvera reproduits ci-contre deux fragments, l'un récolté à Taourirt Amokran, l'autre à Toudja : les couleurs ont passé, l'engobe est devenu terne et terreux (fig. 7). En admettant qu'il n'existât aucune publication sur la poterie kabyle actuelle, à quelles théories les archéologues de cet avenir supposé ne devraient-ils pas avoir recours !

Pour l'intérêt de la coïncidence, je citerai le passage suivant de l'excellent *Essai* de Pierre Paris *sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive* [3] : « Les teintes, dit-il en parlant des poteries ibériques à ornementation mycénienne, sont très fragiles et s'écaillent avec une grande facilité. Une multitude de tessons qui restent depuis des siècles exposés à la surface du sol sont actuellement sans aucune trace de peinture : c'est, pour un grand nombre, que la couleur est tombée, rongée par l'air et les intempéries, car il est difficile d'admettre que les vases dont ils proviennent, vu la qualité de l'argile, soient restés sans ornements. Beaucoup d'autres, que j'ai retirés de la terre étaient couverts d'un épais dépôt calcaire ; toutes les surfaces dont la peinture était violacée ou lie de vin, s'écaillent dès qu'on les touche et la couleur se détache de l'argile avec la couche adventice... — Au contraire, la teinte rouge brique ou rouge pâle, les teintes brunes, grises et noires sont bien adhérentes à la glaise, très solides et durables... Le procédé qui consiste à préparer la surface des vases à mieux recevoir la couleur, au moyen d'un enduit... n'a pas été ignoré des céramistes de l'Espagne, etc. » Je renvoie au texte : on dirait qu'il s'agit de tessons provenant de nos poteries kabyles, faites à la main, peintes au pinceau, sur engobe rouge ou blanc.

En examinant des tessons à Toudja, j'ai noté que le brillant obtenu par le polissage à la pierre a disparu sur la plupart d'entre eux ; l'enduit, de blanc vif, était devenu gris sale. Par contre, le poli subsiste longtemps sur les poteries dont on se sert journellement, bien que le blanc jaunisse. Cette transformation était utile à noter, parce que le fait de ne pas trouver de tessons à engobe blanc qui serait brillant, à Chypre ou ailleurs, ne prouverait encore pas que la technique du polissage et du « savonnage » si je puis dire, fût inconnue dans les localités de trouvaille.

L'abondance des petits fragments répandus de toutes parts m'a rappelé un phénomène du même genre constaté en Espagne par Pierre Paris et dont il ne trouvait pas l'explication. Il décrit, au t. II, p. 14 de son *Essai*, l'éparpillement, à la surface du sol, à Meca, de milliers de « fragments de petites dimensions, comme si les vases hors de service avaient été systématiquement broyés et pour ainsi dire pilés. Il semblerait qu'à l'époque où la ville a cessé d'exister, peut-être après quelque cataclysme de la nature, les habitants avant de quitter leur foyer aient pris

1. C. J. Myres, *The Early pot fabrics of Asia Minor*, J. A. I., 1903, p. 367, note 3.
2. O. H. Evans, *On pottery fragments found at Taltal, Northern Chile*, Man, 1907, n° 41, avec planche.
3. Paris, Leroux, 1904, t. II, p. 111.

plaisir à réduire en miettes toute leur vaisselle. Mais l'hypothèse n'est pas très satisfaisante, car elle n'expliquerait que l'émiettement des poteries les plus récentes, les hispano-moresques, tandis que la destruction s'est étendue à toutes les séries... il y a là un problème dont je n'entrevois pas la solution ».

Or si l'on parcourt les champs kabyles autour des villages — il n'y a jamais de jardin attenant à la maison dans un village kabyle de type pur, mais les murs des cours et des maisons font au village comme une ceinture fortifiée — on pourra constater un éparpillement tout à fait comparable. Et l'analogie serait plus frappante encore si l'on supposait par exemple que les villages Beni Yenni, où se fabrique une belle poterie rouge, n'ont pas été rebâtis après l'expédition de 1857, et que les crêtes étroites où se tassaient leurs cinq villages sont restées inhabitées.

Le destin des poteries. — Car voici à propos de la prise, du pillage et de l'incendie de ces villages ce que raconte un témoin oculaire, Emile Carrey [1] ; je cite ce document, non seulement pour fournir une solution au problème formulé par P. Paris, mais aussi comme un document de psychologie collective et un cas de « piratical acculturation » remarquable.

« Chaque race pille et détruit à sa manière ou suivant ses besoins. Les nôtres, zouaves, ligne, étrangers, turcos, ne recherchent que le butin qui se mange ou qui s'emporte. Pour en trouver ils vont de maison en maison, de chambre en chambre, enfonçant les portes avant de les ouvrir, sondant les murs du bout de leurs baïonnettes, interrogeant le sol à coups de crosse, fouillant tout à mains avides et hâtées. Celui qui trouve s'en va avec sa proie, joyeux. Celui que le sort a laissé les mains vides, *brise les poteries*, les meubles, tout ce qu'il peut casser vite — comme un enfant colère brise ses jouets fragiles — puis court vers la maison voisine.

« Nos alliés les Kabyles procèdent autrement ; le Beni-Raten ou le Beni-Mamoud, informé des mouvements de ses voisins, sachant par expérience la guerre comme le pillage berber, ne cherche ni vivres ni argent ni bijoux. Il sait bien que les Yenni ont tout enlevé. Mais il déracine et emporte à sa convenance les étaux, les soufflets de forge, les bahuts, les portes et jusqu'aux poutres des maisons ; charge son mulet tant que la bête peut en porter ; regarde çà et là dans la demeure vide ce qu'il pourrait prendre encore avant de partir ; puis tranquillement, comme s'il accomplissait un devoir, entasse contre un mur du papier, des chiffons, du bois, met le feu et part. Bientôt l'incendie se propage ... Les soldats imitent les Kabyles : on ne voit qu'uniformes allant de maison en maison, des tisons dans les mains. Le feu est partout. Afin d'activer l'incendie, chaque homme transporte bahuts, bancs, portes, poutres. Tout se fait en riant à travers des propos joyeux, sans but, sans haine, sans colère; chacun travaille pour son compte, pour prendre sa part de plaisir et de destruction. Entre tous, les Turcos kabyles font fureur : chaque fois qu'ils s'abordent entre eux, on les entend maudire à leur manière ces Yenni qui ont tout emporté. « C'est des filous crie l'un en poussant de l'épaule une cloison qui s'écroule. » — Yenni, hurle un autre, carottiers besef, macache douros (les Yenni sont des voleurs, on ne trouve pas d'argent) ». Le fusil dans une main, le feu dans l'autre, chaque Turco va bondissant de chambre en chambre, frappant tout à coups de crosse, activant les feux. A travers ses bonds, il pousse des cris gutturaux qui n'ont plus rien de l'homme. Ses lèvres fortes, ses dents blanches s'ouvrent à des rires féroces. La sueur du plaisir passionné fait luire sa face noirâtre. Ses yeux sont brillants. On dirait qu'il se retrouve dans la destruction et

1. Emile Carrey, *Récits de Kabylie, campagne de 1857*, Paris. Michel Lévy, 1858, pp. 177-179 ; voir encore d'autres détails, pp. 239, 255-256, 258-259, 260-262.

l'incendie comme dans ses éléments favoris. Ses aïeux, peut-être les Vandales de Genséric, devaient avoir, au sac de Rome, et ces enivrements, ces rires sauvages, et cette fureur joyeuse. Çà et là, au détour d'une ruelle, on découvre un Kabyle la figure presque cachée dans son burnous, un Yenni sans doute ; sa tête est chargée de branches vertes pour qu'on le confonde avec ses ennemis ; il est là, seul, timide regardant d'un regard muet sa maison qui brûle. Il peut regarder à l'aise ; chacun est trop occupé pour s'informer de lui. Bientôt d'ailleurs lui aussi prendra sa revanche. Dans huit jours, il ira de compagnie avec ses brûleurs d'aujourd'hui, brûler les Illilten, les Irdjer, les Oumalou, ses présents alliés. »

Ces mœurs ont été de tout temps ; et, de tout temps, le guerrier déçu dans ses espoirs de butin s'en est pris aux choses fragiles : le bris des poteries surtout s'exécute avec une joie systématique. Et quand, d'après les vieux documents, on ordonnait de ne laisser, de telle citadelle ou ville prise, pas pierre sur pierre, à plus forte raison ne laissait-on une seule poterie intacte. Or, j'ai noté — par expérience, hélas ! — que les poteries non cuites au four se brisent en bien plus de morceaux, et de petits morceaux, que nos poteries ou faïences modernes. Un bon coup sur une amphore kabyle : et c'est presque un émiettement ! Or, les poteries « ibériques » étaient identiques, comme facture, aux poteries kabyles.

Les diverses sortes d'engobe. — Après cette digression, qui a au moins ce mérite de montrer combien les industries locales sont soumises à des règles de fixité et de constance — puisque le plan des maisons, la technique céramique et l'orfèvrerie des Beni Yenni, ainsi que tout leur art ornemental n'ont nullement été modifiés par le cataclysme de 1857, — lorsque les circonstances géographiques s'y prêtent, il convient de passer en revue les diverses sortes d'engobes dont j'ai étudié sur place les modes d'application.

Les poteries brunes, avec ou sans dégraissant micacé, sont absolument sans engobe, quoique très bien polies : du moins celles de Tifra, Ikhaledjine, etc., des Beni Ourliss, celles des Fenaia. Les poteries grises de Tablablat en face de Fort National, n'ont pas d'engobe non plus, mais sont lissées sur leur rebord. Toutes les autres poteries recueillies sont recouvertes d'un engobe soit rouge (par adjonction de peroxyde de fer à l'argile commune), soit blanc (par application d'un kaolin spécial, plus ou moins délayé et épais).

Engobe rouge. — J'ai vu faire des poteries à fond rouge à Taourirt Amokran (deux ateliers) et à Aït Larba, village des Beni Yenni (un atelier). Les détails de l'application de l'engobe (à la main) sont partout identiques[1].

L'engobe est lissé au galet dans les deux villages ; mais le lissage ne donne à Taourirt Amokran qu'un effet très faible, visible quand les poteries sont encore toutes neuves, avant ou après la cuisson. Toutes les cruches, gargoulettes, etc. usagées que j'ai vues étaient mates et ternes, tout en étant lisses au toucher, sauf par endroits où elles brillaient un peu.

Par contre, l'effet du polissage au caillou à Aït Larba et dans les autres villages des Beni Yenni (Taourirt Mimoun, Aït el Hassen) est très spécial. Non seulement l'argile locale est déjà d'une contexture serrée, de sorte que ces vases rendent au choc un son métallique mais la terre utilisée pour l'engobe est, elle aussi, de qualité supérieure et contient plus d'hématite encore. Le vase neuf rappelle presque à

1. On remarquera que Wilkin et Mac Iver, *Libyan Notes*, ne connaissent même pas l'engobage en tant qu'élément spécial, très important, du processus de fabrication. Le plus qu'ils disent c'est qu'il y a un smearing (barbouillage) de la face extérieure du pot.

la vue et au toucher certaines poteries classiques. Le brillant reste sur les vases usagés ; ils sont d'un rouge plus sombre, très chaud, sur lequel les dessins noirs ressortent bien. De toutes les poteries kabyles que j'ai vues, ce sont celles des Beni Yenni qui sont la meilleure « red polished ware ».

Par dessus cet engobe rougeâtre, on applique encore de la couleur rouge vif, soit conformément à un modèle de dessin (c'est le cas sur les cruches reproduites ici), soit également sur toute la surface extérieure (j'ai vu de grandes amphores ainsi peintes). A l'examen, on voit que le lissage a été fait au galet après l'application de cette couleur, ainsi que les sertis et motifs noirs : d'où l'aspect uniformément brillant des vases.

La couleur rouge franc des Beni Yenni est donc obtenue directement ; il en est de même du rouge de Taourirt Amokran. Il convient de ranger dans la même catégorie la poterie des Beni Aïssi et des Beni Douala : c'est de la red ware, car l'engobe est de l'argile un peu rougie avec de l'hématite. Sur cet engobe, on peint des champs en rouge et d'autres en blanc ; et aux endroits de raccord, on trace de larges bandes noires, sous lesquelles on voit parfaitement transparaître par endroits, tantôt du blanc, tantôt du rouge. On peint ensuite le détail, on met cuire et pendant que la poterie est encore chaude — ou bien quand elle est refroidie, mais alors il y a une deuxième cuisson — on enduit tous les endroits accessibles d'un mélange de résine et d'huile. La seconde cuisson jaunit les blancs, accentue les rouges et les noirs et donne à tout l'objet un brillant que ses innombrables boursouflures ne permettent pas de confondre avec la glaçure des faïences.

On n'a donc le droit de parler ni de white ware, ni de poterie à fond blanc ou jaune à propos de ces poteries. C'est de la poterie à fond rouge terne là où il n'y a pas de vernis, à rouge (avec beaucoup de jaune et de noir) brillant là où il est verni à la résine et à l'huile, fond sur lequel on a peint du décor en blanc et en noir. Tout le processus est très visible sur le ventre (jamais verni) des chameaux, au goulot des amphores, ou à l'intérieur des anses, là où le vernis n'a pas été mis.

La confusion s'explique aisément par ceci que : 1° le champ peint en blanc est d'ordinaire bien plus étendu que les bandes ou coins restés rouges ; 2° à certains endroits, par exemple pour remplir de petits losanges, de petites touches de rouge ont été surajoutées sur le décor noir ou blanc.

Sont donc à engobe et à fond rouges toutes les poteries peintes de la région de Fort National ; reste à savoir si le Djurdjura sert de limite, ce que je ne saurais déterminer puisque la provenance des poteries du musée d'Alger n'est pas toujours certaine. Au sud du Djurdjura, ainsi qu'à l'est, ne se rencontrerait que de la poterie à engobe et à fond blancs — car c'est l'engobe qui, étant à considérer comme décor, fournit le fond normal. Quant aux distinctions de Mac Iver, je n'ai pas constaté qu'elles répondent à la réalité : la poterie « commune » que j'ai vue ailleurs que dans la région de Fort National est brune ou brun gris, mais non pas rouge, à peine rosée parfois.

Aire de répartition de la poterie à fond rouge. — Les ressemblances entre ces poteries kabyles à fond rouge et celles à fond rouge de l'Égypte néolithique ont été mises en lumière par Mac Iver [1], Flinders Petrie [2] et d'autres ; toutes ont été également lissées au galet et présentent un brillant blanchâtre qu'on prendrait au premier abord pour une glaçure vitreuse ; mais l'examen d'une cassure suffit à prévenir cette erreur et à démontrer que la cuisson a eu lieu à l'air libre, et par suite n'eût pas fourni un degré de chaleur suffisant pour la vitrification.

1. *Libyan Notes*, p. 61-62.
2. Flinders Petrie, *Migrations*, J. A. I, 1906, p. 193, etc.

La diffusion de la poterie rouge, tant mate que lissée, a été étudiée par J. L. Myres [1] dont le Mémoire doit être complété aujourd'hui [2]; mais je crois bien que les exemplaires les plus anciens sont toujours encore ceux du néolithique égyptien découverts par Jacques de Morgan [3] et étudiés en détail par Flinders Petrie [4]; On remarquera pourtant que l'ornementation des poteries rouges kabyles comporte du dessin noir et que le blanc n'y est employé que par plaques, alors que les poteries rouges lissées d'Égypte portent un décor blanc du genre appelé « décor de vannerie » ou bien un décor noir qui encercle la partie supérieure en descendant plus ou moins bas. Une autre série de poteries est en terre jaune et porte des ornements peints en rouge; « dans toutes ces peintures, on reconnaît le même goût artistique, les mêmes traditions [5]. » Enfin des poteries brunes lissées, non peintes, peuvent aussi être comparées aux poteries brunes kabyles.

Il semble bien que ces poteries rouges lissées de l'Égypte soient les plus anciennes connues, bien qu'il en ait été trouvé aussi de fort anciennes en Palestine [6], en Asie Mineure, en Perse : mais il est difficile de les dater exactement. Le plus qu'on puisse affirmer c'est qu'elles ne sont pas néolithiques mais datent soit de l'âge du cuivre (énéolithique), soit des débuts du bronze.

Je n'insisterai pas davantage ici sur la poterie rouge, car mes matériaux nouveaux sont insuffisants : je tenais seulement à signaler l'importance théorique des belles pièces des Beni Yenni.

Poteries à fond blanc. — Par contre, comme l'étude des poteries à fond blanc a été l'un des objets principaux de mes recherches sur place, j'ai pris soin de noter le plus possible de particularités. Les six ateliers, répartis entre trois villages, que j'ai pu visiter, m'ont fourni matière à quelques rectifications, et je reproduis ci-dessous les notes de mon carnet.

Aït Ali (*Toudja*) : la poterie blanche est faite par deux femmes déjà âgées, qui sont parentes et emploient exactement les mêmes procédés ; elles habitent non loin l'une de l'autre, dans le village de Aït Ali. Chacune cuit séparément, au fur et à mesure des commandes. Le pot se fait d'abord soit avec de l'argile rouge très foncée recueillie tout près, soit en mélangeant cette argile rouge avec de la terre blanche qui s'appelle *talia*, la même qui sert à l'engobe. On va chercher le *talia* à six kilomètres de Aït Ali, à Amadou (près de La Réunion); il y en a un autre gisement à Aougitone, à 150 m. de l'école. Quant à la terre rouge foncé, on s'en sert aussi pour peindre, en l'écrasant avec un petit caillou plat sur une grosse pierre légèrement concave. On construit le pot par lambeaux surajoutés; on le laisse sécher légèrement, puis avec la main on l'enduit d'une couche épaisse de terre blanche délayée. On a lissé le pot avec un morceau de bois à l'extérieur, un galet à l'intérieur. Le pot une fois enduit de terre blanche on le lisse avec un galet blanc, mais pas longtemps, puis on le met de côté et on prépare les autres pots. Quand toute la provision est prête, ce qui peut exiger plusieurs jours, on

1. J. L. Myres, *The early pot fabrics of Asia Minor*, J. A. I., 1903, p. 374-377.

2. Cf. Dussaud, *Civilisat. préhell.*, p. 145-148 : Au lieu de *lustré* et de *couverte*, il faut comprendre *lissé au galet sur engobe coloré.*

3. J. de Morgan, *Recherches sur les Origines de L'Égypte*, I. *L'Age de la pierre et des métaux*, Paris, 1896, p. 151-161.

4. Flinders Petrie, *Naqada and Ballas*, Londres, 1900; il convient de consulter aussi toutes les monographies suivantes publiées par Flinders Petrie et ses collaborateurs, notamment *Meidun*, 1909-1911.

5. J. de Morgan, *ibidem.*, p. 161.

6. Le p. Hugues Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 319 et suiv.

reprend les pots un à un, on les humecte en y jetant avec la main un peu d'eau et on lisse longtemps et fort jusqu'à ce que tout le pourtour – et s'il s'agit d'un vase large, même l'intérieur — soit lisse, bien brillant et donne au toucher une sensation savonneuse. Comme ailleurs, le galet s'appelle *azemzi*, l'engobe blanc est appelé *l'moura*, mot qui signifie simplement couleur (blanc se dit *amellal*, rouge *azeggar*, etc.). Les dessins (*erkone*), ne s'appliquent qu'après le lissage définitif de l'engobe. Dès que toute la provision est peinte et que les couleurs sont sèches, on passe à la cuisson qui se fait hors du village, sur une aire plate et en recouvrant les poteries de branches. Le pinceau est du type déjà décrit.

Aït-Daoud (au-dessus de *Sidi-Aïch*). La seule femme qui fasse des poteries à fond blanc est encore jeune; elle a appris le métier d'une vieille parente, devenue presque aveugle et qui habitait un autre village, assez loin et plus haut dans la montagne. Elle répète les dessins que la vieille lui a appris et sait même faire des formes et des dessins « plus jolis » que ceux que j'ai vus. Je suis arrivé le jour même où elle terminait sa provision, qu'elle a fait cuire le lendemain. Elle commence par faire le pot avec de la terre rougeâtre, tout en le polissant avec un morceau de bois à l'extérieur, une pierre plate à l'intérieur. Puis elle revêt le pot, avec la main, d'une couche de terre blanche délayée et laisse sécher le tout. Avant de peindre, elle frotte le pot avec un galet blanc; la couche d'engobe est épaisse d'un centimètre au moins [avant la cuisson]; puis il doit y avoir retrait, car sur ces mêmes pots cuits, cette couche est très mince et très fragile. « Pourquoi quelquefois la poterie brille? — A cause du caillou, *azemzi* ». Quand l'engobe est assez lissé, elle y peint avec un pinceau du type courant.

Tifra. Visité trois poteries communes, situées au-dessus de l'école indigène. Dans toutes trois des femmes font des sortes de grosses marmites arrondies, basses (fig. 9), en terre brune bien lissée et par endroits ainsi rendue brillante. La potière située le plus haut revêt ses marmites, à la main, d'une couche épaisse de terre blanche, finement tamisée puis pétrie, et qu'elle frotte avec un galet pour la rendre brillante. Ce brillant reste après la cuisson. C'est de cette même terre tamisée qu'elle fait entièrement le petit plateau dont j'ai parlé, qu'elle fait tourner avec son orteil, mais elle le laisse brut, sans le lisser; jamais il n'y a de peinture sur cet engobe, pas plus que sur les parties brunes de ces marmites. Quelquefois l'engobe n'est pas lissé; la largeur de la bande blanche est très variable; je n'ai pas vu de pot de ce genre qui soit entièrement blanc.

Il suit de ce qui précède que certaines hypothèses de Mac Iver sont erronées [1]. On n'enduit pas le vase avec l'engobe au moyen d'un pinceau très large. Si le blanc déborde parfois à l'intérieur, c'est simplement parce qu'il coule de la terre blanche de la main, alors que celle-ci enduit le haut du col. Quant à ce poli qui joue un grand rôle dans les rapprochements qu'on a faits de ces poteries avec celles à fond blanc de Chypre, il provient d'un lissage, donc d'une cause purement mécanique, mais non pas d'un enduit qu'on appliquerait et qui, à la cuisson, se vitrifierait. J'ajoute que parfois les potières de Aït Daoud et de Aït Ali lissent de nouveau le pot avec leur pierre après que les couleurs sont bien sèches et juste avant de déposer les pots sur l'aire de cuisson. Tous ces détails sont de nature à fixer les idées sur la confection de certaines céramiques préhistoriques et classiques.

On remarquera en premier lieu que le revêtement d'un engobe blanc (lait de

1. *On a rare fabric of Kabyle Pottery*, J. A. I., p. 245-246. Nulle part je n'ai vu en usage de « pinceau large » pour peindre quoi que ce soit; si, comme le dit Mac Iver, on en a à « Tagamunt Azuz », ce ne peut qu'être un objet européen, ou imité de l'européen.

chaux, kaolin) n'a pas été connu des Égyptiens des débuts, ainsi que le note expressément J. de Morgan [1], bien qu'il existe des kaolins fins et blancs près d'Assouan. De même, il ne faudrait pas croire que si la poterie blanche ne se fait qu'en certaines localités de la Kabylie, c'est parce que la matière première manque. Quand on va de Fort National aux Beni Yenni, il faut descendre dans un ravin profond où coule une rivière sur le bord de laquelle on voit par endroits des tas de gypse, de chaux, etc., extraits et accumulés par les indigènes des villages d'alentour : or, dans ces villages-là, on ne fait cependant que de la poterie rouge. Et si à Taourirt Amokran et aux Beni Aïssi, on peint du décor blanc, cependant on ne recouvre jamais les vases entièrement d'un engobe blanc, mais seulement d'un engobe rouge. Par contre, à Toudja on pourrait, étant donnée la bonté et la puissante coloration de l'argile ferrugineuse, donner aux vases un revêtement rouge excellent : cependant le rouge n'y sert que pour le décor en traits rectilinéaires.

Ceci pour bien indiquer qu'il y a vraiment dans le choix d'un engobe ou de l'autre un élément traditionnel, indépendant des conditions externes ; et c'est pourquoi on va chercher très loin la matière colorante imposée par la tradition alors qu'on a sous la main une autre matière colorante mais dont l'emploi comme engobe — ou ailleurs pour le décor — serait contraire à la tradition.

A constater ce mécanisme, j'ai dû abandonner le scepticisme avec lequel j'accueillais les théories de J. L. Myres sur la diffusion des poteries à engobe blanc : il les voit apparaître dans la Méditerranée orientale à un moment donné et seulement dans des localités déterminées : Cappadoce, Chypre, Basse-Palestine, puis en Thessalie, en Sicile, en Apulie [2]. Depuis, l'aire de répartition de cette poterie à engobe blanc s'est trouvée plus considérable, ainsi qu'il sera dit plus loin à propos des systèmes de décors. Donc le fait à retenir, c'est que si la poterie kabyle rouge appartient à un groupe céramique déterminé, la poterie kabyle blanche appartient à un autre groupe céramique lui aussi déterminé, manifestement postérieur au premier : car là où des fouilles, comme en Crète, en Palestine, etc. ont découvert les deux classes, la blanche s'est toujours trouvée au dessus de la rouge.

Il convient enfin de signaler que ces deux classes sont bien indépendantes, puisqu'une même potière ne fait pas tantôt des vases à engobe rouge, tantôt des vases à engobe blanc ; de même que deux ou trois potières d'un même village ne font pas l'une la première, une autre la deuxième classe de poteries : la répartition est donc aussi nette dans la vie courante actuelle, qu'elle l'est dans les couches archéologiques.

Nulle part en Kabylie on ne fait de poterie noire.

Le décor. — Les auteurs qui se sont occupés des poteries kabyles se sont contentés, pour la plupart, de nous avertir que leur décor est « géométrique ». Comme s'il n'y avait pas toute une collection de décors géométriques différents et comme si les combinaisons de quelques éléments simples ne différaient pas de peuple à peuple, de localité à localité, d'époque à époque ! Si je prétends le plus souvent que les archéologues ont beaucoup à apprendre des ethnographes, il faut reconnaître qu'en ce qui concerne la céramique, les ethnographes ont beaucoup à apprendre des archéologues : pour commencer, ils doivent appliquer aux poteries demi-civilisées les principes d'examen que les archéologues ont bien été obligés

1. *Recherches*, etc., p. 153.

2. J. L. Myres, *Notes on the history of the kabyle Pottery*. J. A. I., 1902, p. 248-262 ; du même : *The early pot fabrics of Asia Minor*, J. A. I., 1903, p. 388 et suiv. Ne pas confondre avec la poterie égéenne à décor blanc, étudiée par H. Schmidt, *Z. F. E.*, 1904, pp. 647 et suiv.

d'appliquer aux poteries anciennes puisque celles-ci ne se retrouvent, dans la plupart des cas, que cassées en tessons.

En conséquence, on trouvera ci-joint des tableaux analytiques qui permettront à d'autres spécialistes d'instituer des comparaisons de détail, quitte à revenir sur la question dans le cas où je pourrais compléter mes enquêtes (voir les planches XX à XXII) et les fig. 15 et 16.

Dès maintenant, cependant, il me faut signaler un fait important : c'est que si

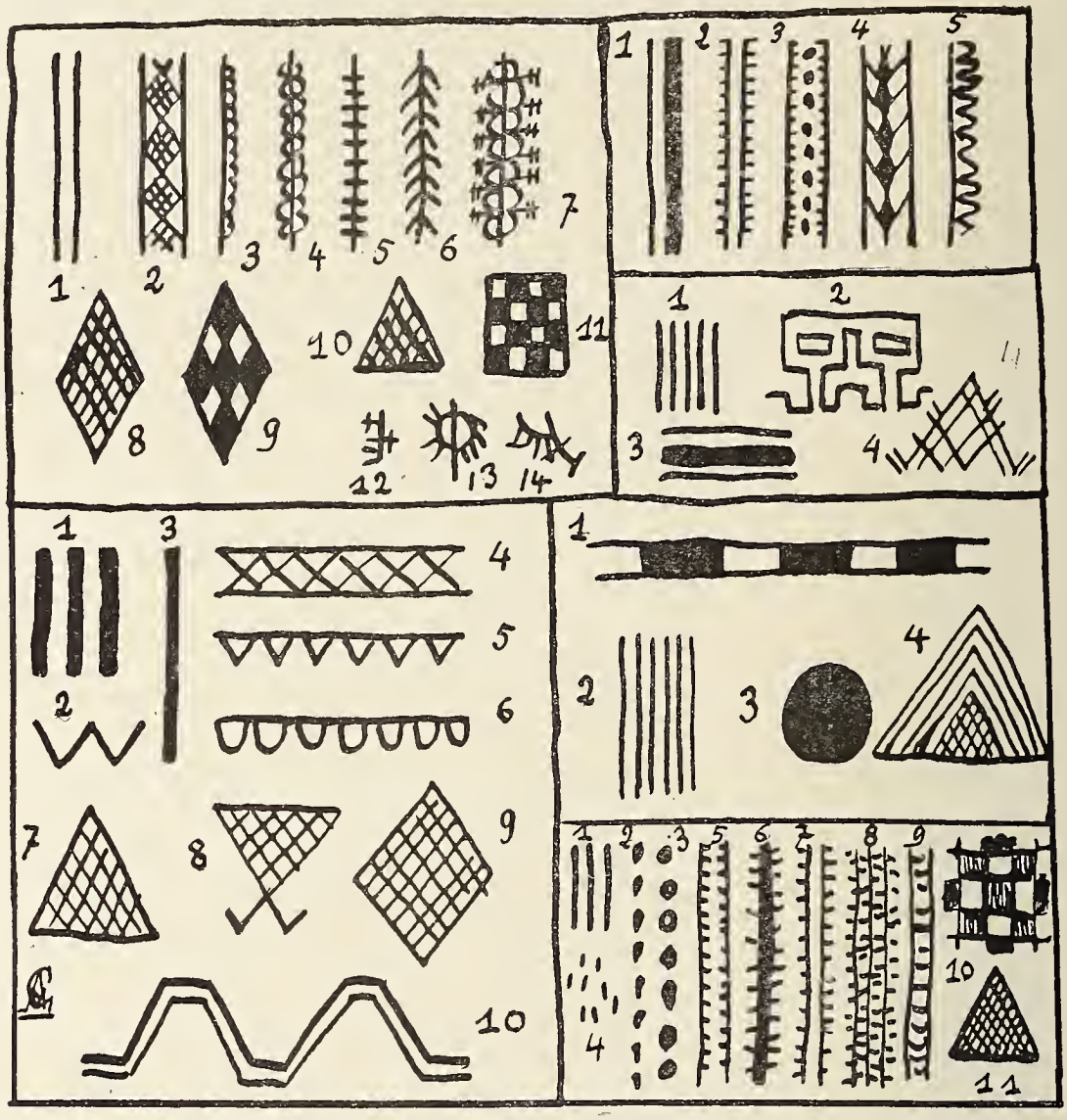


Fig. 15. — Eléments décoratifs des poteries : 1 à 14, de Aït Daoud (Sidi Aïeh); 1 à 5, d'un plat acquis à Bougie et provenant peut-être de la région de Philippeville ; 1 à 4, des Beni Yennir 1 à 10, de Taourirt Amokran ; 1 à 4, d'un autre atelier de Taourirt Amokran ; 1 à 11, de provenance incertaine : Bouira, Palestro ou Dra el Mizân ?

les éléments fondamentaux du décor kabyle sont partout les mêmes, leur combinaison varie de localité à localité.

Les éléments simples. — Ces éléments sont :

a) la droite mince et longue ; la droite épaisse et courte ; le petit trait mince.

b) le point ; la pastille.

c) l'angle (chevron) ; le triangle.

d) le carré ; le losange.

e) le petit arc de cercle ou angle arrondi.

On remarquera que parmi ces éléments simples on ne rencontre ni la spirale, ni

la volute, ni le méandre, ni l'ovale, ni la ligne ondulée, ni même le cercle : car les seuls cas de cercle que j'aie relevés sont ceux qui ornent le fond de quelques plats ou la base du marli ; on ne peut pas regarder non plus comme un ornement autonome le cercle qui tourne tout autour du marli ou du rebord des plats, du goulot des cruches. Bref le cercle simple ou les cercles circonscrits, enfin aucun des dessins à base circulaire (rosaces, etc.) ne se rencontrent sur les poteries kabyles. Et comme on les trouve normalement sur les poteries dites mycéniennes d'une part, dans la sculpture sur bois des Kabyles de l'autre, cette constatation négative est d'une grande importance théorique.

Les tableaux ci-joint ne se rapportent comme de juste qu'aux poteries que j'ai vues sur place ou rapportées, celles du Musée d'Alger devant d'abord être identifiées rigoureusement et celles de Mme Eustace Smith (British Museum) et de Mac Iver ayant été décrites dans *Libyan Notes* et le *Journal* de l'Institut anthropologique de Londres. Or, si l'on veut bien se reporter à mes tableaux, où j'ai jugé nécessaire, sans craindre les répétitions, de classer les motifs par localités, on verra que :

1° les éléments fondamentaux ne sont pas tous utilisés par toutes les potières indistinctement.

2° les combinaisons de certains d'entre ces éléments fondamentaux varient de localité à localité et de potière à potière.

Il n'y a pas lieu d'insister longuement sur le premier point. Si chez les Beni Aïssi et Beni Douala il y a utilisation d'un grand nombre d'éléments simples, les potières de Toudja ou celle de Aït Daoud arrivent à un maximum de rendement esthétique avec un minimum d'éléments. Encore est-il au moins étonnant de voir que les potières de Taourirt Amokran, des Beni Yenni et des Beni Aïssi, qui toutes ont affaire à Fort National, possèdent chacune un jeu propre d'éléments, sans que l'idée leur vienne d'enrichir leur stock par des emprunts réciproques.

Les combinaisons typiques. — Elles ne s'empruntent pas non plus les combinaisons, et c'est ici que se marque le mieux la tendance à l'originalité localisée. Sans doute le double losange se rencontre un peu partout ; mais il ne fournit un motif central qu'à Taourirt Amokran et à Aït Daoud ; dans le premier cas il s'orne de prolongements et vit à l'état isolé, en qualité de pendentif pour ainsi dire, au lieu que dans le second il est compris dans une bande.

De même le losange simple et le triangle isocèle fournissent une ornementation banale : mais à Toudja les potières s'en servent avec une véritable virtuosité, de sorte qu'une fois averti, on distinguerait une poterie de Toudja entre mille. Ce qui a plu aux Beni Aïssi, au contraire ce sont les variations sur le thème du point et des traits parallèles, ou dans d'autres ateliers du chevron à crochets. Il vaudrait la peine de localiser ces variations par atelier.

Les Beni Yenni, eux, dédaignent la surcharge : il leur plaît que la forme du vase soit soulignée par un large serti qui fait ressortir le rouge appliqué par teintes plates et délimite des champs diversement éclatants. Mais la fantaisie réapparaît par l'irrégularité des chevrons de remplissage à l'intérieur du triangle isocèle et par l'adjonction de petits traits qui désharmonisent la monotonie géométrique.

Enfin le damier et l'échelle à barreaux nombreux caractérisent Bouira (ou Palestro), de même que le losange à piquants allège les motifs d'un plat verni que j'ai acquis à Bougie.

Si donc au premier abord les poteries kabyles produisent une impression confuse, on distingue fort vite à l'examen des combinaisons décoratives définies. La

même constatation s'impose pour le remplissage. En règle générale le triangle isocèle se remplit par des traits parallèles aux deux côtés égaux; mais sur certaines poteries Beni Aïssi on préfère des traits parallèles à la base ou bien une superposition de triangles (adaptation de la multiplicité des traits parallèles dont j'ai parlé); très souvent les losanges ainsi délimités sont à leur tour partagés par des parallèles ou bien remplis en damier.

A Toudja, par contre, ce qui prévaut, c'est le remplissage à l'aide de *bandeaux* simples ou doubles qui sont à leur tour divisés par des perpendiculaires. La virtuosité des potières de Toudja à se servir de ces bandeaux est remarquable et ce sont eux qui caractérisent définitivement cette production locale.

La « Toudja series ». — Aussi convient-il de mettre en garde contre une erreur de Mac Iver [1] qui conduit J. L. Myres [2] à établir une classe spéciale de poteries peintes, à fond blanc lissé à laquelle il a donné le nom de « Toudja series », terme qui risque de passer dans la terminologie céramique. En effet, de toutes les poteries dites de Toudja par Mac Iver et Myres, il n'y en a pas qui semble originaire de Toudja, car pas une seule d'entre elles ne présente le décor aux bandeaux. Je n'ai pu déterminer le lieu d'origine de toutes ces poteries : j'y reconnais quelques exemplaires venus de Sidi Aïch, un des Fenaïa, d'autres sans doute de la région de Philippeville, etc. Que si d'ailleurs c'est l'engobe blanc lisse qui caractériserait seul cette « Toudja series », il n'y a pas d'inconvénient à accepter ce terme, car, on l'a vu, le lissage savonneux des *vraies* poteries de Toudja est en effet caractéristique.

D'autre part, si on compare le tableau des éléments ornementaux des poteries à fond blanc recueillies par moi avec le tableau qu'a dressé J. L. Myres [3] (planche XXII) en se fondant sur les poteries supposées de Toudja par Mac Iver, on constate des divergences sensibles. Il n'y a concordance en effet qu'avec les numéros de Myres : 18, 26, 32, 47, 48 et 49 pour ma série de Toudja et des numéros 11, 18, 25, 33, 34, 44 et 57 pour ma série de Aït Daoud [4].

Par contre, les concordances avec les éléments ornementaux du plat que j'ai trouvé à l'Hôtel de France à Bougie, mais de lieu de fabrication inconnu, sont fort nettes. Abstraction faite du motif des deux gros traits parallèles dont l'intervalle est rempli de rouge, la concordance porte sur tous les motifs sauf deux, c'est-à-dire sur les numéros de Myres 9, 11, 18 et 39. La seule différence à signaler, c'est que sur mon plat les numéros 9 et 11, qui sont des triangles opposés sont indépendants, au lieu que chez Myres ils se répètent en manière de bande. Or, dans *Libyan Notes*, p. 61, R. Mac Iver croyait ces poteries blanches lissées « fabriquées près de la côte, dans la direction de Philippeville ». Dans ce cas la série serait apparentée aux poteries qui, au Musée d'Alger, sont étiquetées comme originaires d'El Milia.

La signification des motifs. — Ayant obtenu à Tlemcen le nom des motifs décoratifs sur nattes, sur tapis et sur broderies sur tulle, ainsi qu'il sera dit plus loin, j'ai tâché d'obtenir des renseignements de même ordre chez les potières kabyles. Mais elles n'ont rien voulu me dire : pourtant ces motifs ont certainement des noms

1. *On a rare kabyle pottery*, J. A. I., 1902.
2. *Notes on the history of kabyle pottery*, J. A. I., 1902.
3. J. L. Myres, *loc. cit.*, J. A. I., 1902, pl. XX, reproduite ici pl. XXI.
4. Pourtant, des trois vases kabyles du British Museum représentés p. 241 de l'excellent *Hand book to the Ethnographical collections* rédigé par Joyce, 1910, celui de droite semble bien venir de Toudja; est-ce le n° 11, pl. XVIII de Mac Iver?

puisque M. Ricard en a recueilli une petite liste chez les Beni Aïssi, liste qu'il a bien voulu mettre à ma disposition (fig. 16) et que voici :

1. Icherdan = filets.
2. Ichchar = ongles.
3. Kikeb = ...
4. Tanqiqt n tezermemoucht = petit cou du lézard.
5. Tahboult n tezizoua = cellules des abeilles.
6. Tineqqidin oumellal = points blancs.
7. Ichchar oufalkou = Serres du faucon.
8. Rkikeb = ...
9. Chaterwar = zigzag.
10. Tifednin = ...
11. Tabzimbt = bijou en argent, triangulaire.
12. Tamraba'it = carré.
13. Lemri = glace.
14. Tajemm'at = groupe, réunion.

On remarquera que seuls ont un nom des motifs complexes, et non pas des éléments décoratifs simples, fait sur lequel il y aura lieu d'insister vers la fin du présent mémoire, tout en spécifiant dès maintenant que les éléments du décor qui ont une existence réelle, ce ne sont pas les éléments simples que le savant répartit après analyse et abstraction en tableaux, mais bien les combinaisons de ces éléments, en comprenant dans ce terme les redoublements, les triplements, etc. Ainsi la droite seule n'existe pas, mais bien l'ensemble formé par deux ou plusieurs droites parallèles. De même l'angle, bien que jeté parfois dans un espace libre du champ, ne vaut que comme crochet, ou que comme formatif du losange, du triangle, etc. Bref, seuls les motifs complets possèdent une individualité véritable, à la fois technique et esthétique. On a beaucoup trop oublié ce principe, soit dans l'étude de l'art arabe, soit dans celle des céramiques anciennes.

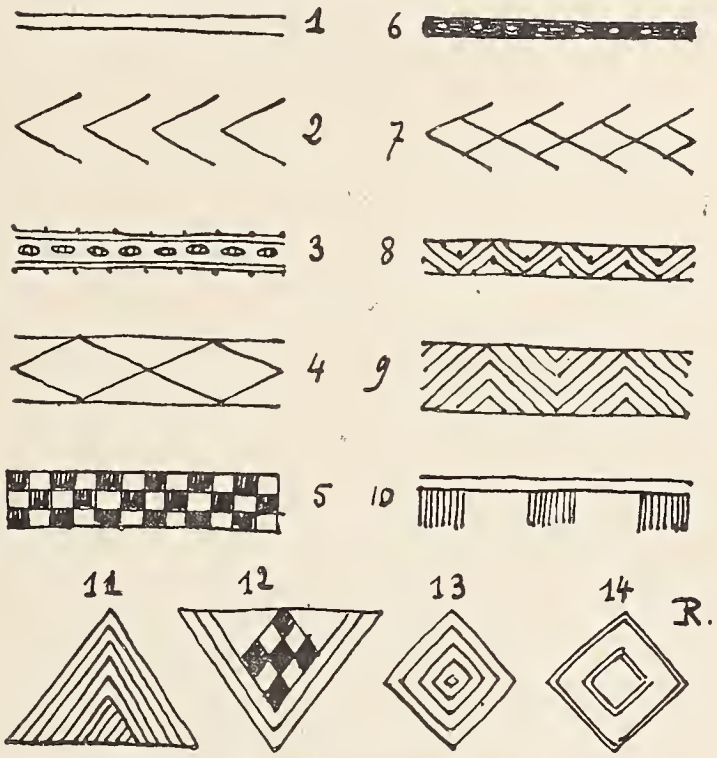


Fig. 16. — Motifs décoratifs sur poteries peintes Beni Aïssi.

Le décor géométrique linéaire. — Il suffit de se rappeler son existence pour comprendre qu'il y a style géométrique et style géométrique. Nous avons déjà distingué celui qui est à base circulaire et qui caractérise le décor mycénien, de celui qui est rectilinéaire et qui se rencontre seul en Kabylie. Or, même à l'intérieur de cette grande catégorie, il y a des classes secondaires, chacune parfaitement caractérisée pour peu qu'on considère les motifs complexes et non pas les éléments simples obtenus par abstraction.

Je n'ai pas à écrire ici une monographie du décor géométrique rectilinéaire. En conséquence je me contenterai de reproduire quelques documents de nature à

situer historiquement la poterie kabyle, mais sans aucune intention d'instituer une comparaison complète.

Je rappelle d'abord que les poteries kabyles se répartissent ainsi :

a) la poterie brune, grise ou jaunâtre, avec ou sans ornementation ; celle-ci peut être jaunâtre, brune, rouge ou blanche.

b) la poterie rouge à décor noir, rouge ou blanc.

c) la poterie blanche à décor noir ou rouge.

Il serait maladroit de créer des classes d'après la couleur du décor : car il arrive (Toudja, etc.) que l'oxyde de fer employé soit noir ou rouge selon le degré de cuisson; il suffira du contact avec un tison incandescent pour rendre lie de vin une partie d'un trait par ailleurs du plus beau noir. Ces « variations accidentelles », comme dit Mac Iver (J. A. I., 1902, p. 425), sont trop considérables pour qu'on n'en tienne pas compte. En outre la bichromie du décor est normale; ce qui est anormal, c'est l'emploi d'une seule couleur pour le décor, comme à Aït Daoud.

Donc bichromie (rouge et noir) sur fond blanc ou rouge : tel est le caractère fondamental de la poterie peinte kabyle. En outre, le remplissage est toujours rectilinéaire et se fait au moyen de parallèles. Que ce soit là un fait typique, un rapide examen de quelques poteries non kabyles le démontre. Ainsi, en Égypte on trouve le remplissage à l'aide de lignes ondulées (fig. 17, 1 à 3) ou de points (fig. 17, 4); ailleurs il se fera à l'aide de teintes plates, ou par zones alternativement vides et pleines, etc. On voit dans un même pays les procédés de remplissage varier avec les époques et, par suite, il n'est pas indifférent que l'un d'eux seulement soit utilisé en Kabylie au détriment de tous les autres. On remarquera en outre, que le remplissage à l'aide de parallèles doit être distingué d'un remplissage qui lui ressemble beaucoup à première vue et qui comporte des parallèles obliques par rapport aux côtés, système courant sur la céramique « ibérique » de style mycénien (fig. 18, 1), des tessons de Gournia (fig. 18, 2) sur des poteries chypriotes (fig. 18, 4) etc. En outre, un décor à première vue géométrique, mais qui n'est autre qu'une transposition peinte du vieux décor cordé, avec imitation des filets de pêche, se rencontre en Égypte (décor blanc sur fond noir) [1]. Il convient de maintenir la comparaison à l'intérieur de certaines limites, afin de discerner les parentés de style véritables.

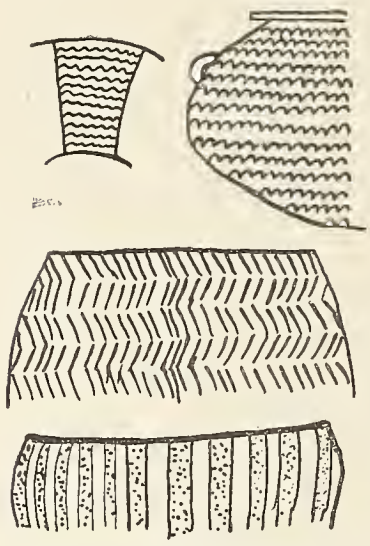


Fig. 17. — Modes de remplissage, poteries peintes, Egypte. D'après J. de Morgan, *Recherches*, t. I, pl. IV, 1 *b* ; 2, pl. VI, 6 ; 3, pl, IX, 1 ; 4, pl. I, 1.

Survivances et tradition. — Mais peut-être quelques-uns de mes lecteurs trouveront-ils aventureux de rapprocher des poteries de l'an 1911 d'autres qui ont plusieurs milliers d'années d'existence, et qu'un tel exemple de survivance protohistorique jusqu'à aujourd'hui même serait proprement stupéfiant. Or, des survivances comparables ont été relevées pour divers objets en Hongrie; à Chypre même Ohnefalsch Richter a trouvé en usage, acheté et reproduit des gourdes et des cruches simples ou conjuguées exactement identiques à d'autres dont les circonstances de trouvaille certifient la date de fabrication.

Le cas de survivance le plus net, et qui nous concerne de plus près est fourni par

1. Voir Flinders Petrie, *Naqada and Ballas*, pl. XXX, reproduite en noir par Capart, *Les débuts de l'art en Égypte*, p. 114.

les gargoulettes à large panse qui se fabriquent en masse en Espagne, sont en usage à Marseille comme en Algérie et repètent exactement les gargoulettes

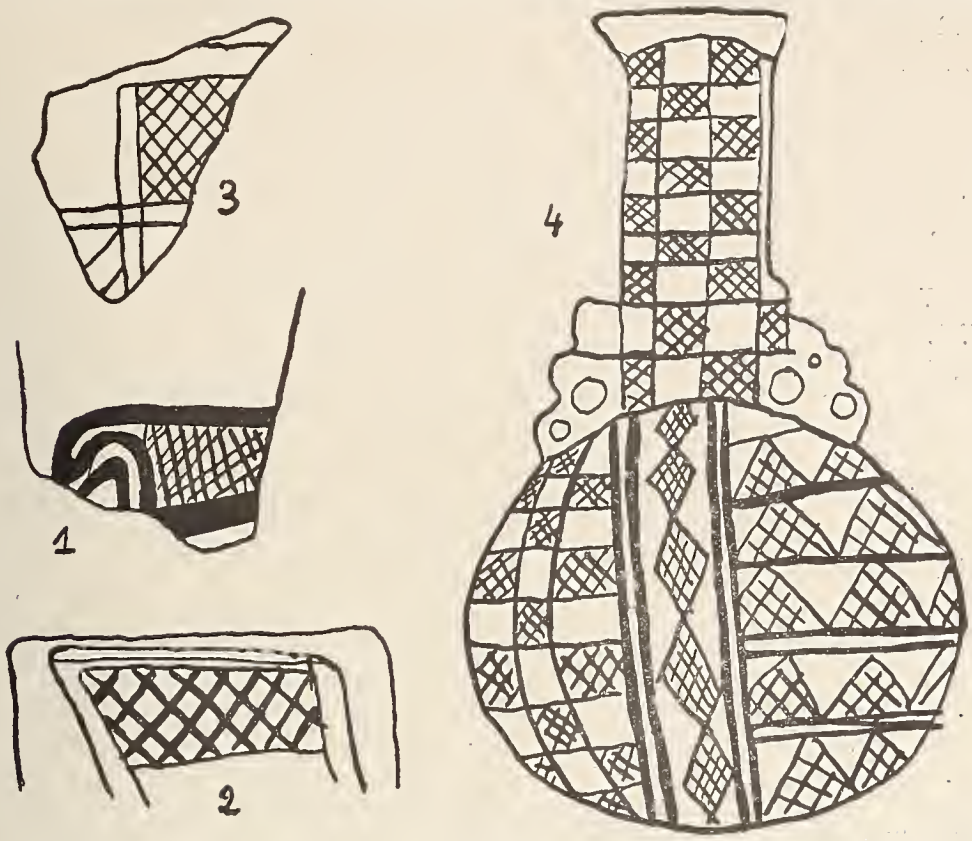


Fig. 18. — 1, d'après P. Paris, Essai, t. II, fig. 138 ; 2, d'après E. H. Hall, Transact. univ. Pensylvania, t. I, III, pl. XXXII, 6 ; 3, d'après Garstang, *Meroé*, pl. XLIX ; 4, d'après De Ridder, *Coll. de Clercq, Vases peints*, n° 507 (Chypriote).

chypriotes [1], gargoulettes parfois en forme de coq, dont j'ai examiné un grand nombre d'exemplaires et auxquelles je consacrerai un article spécial.

Et pour la fixation d'un système décoratif pendant bien des siècles, sans qu'aucun des styles postérieurs ne soit venu le modifier ni le dévier vers des voies nouvelles, Pierre Paris nous en donne un cas très net :

« L'histoire de la céramique des Ibères [entendez : des habitants proto-historiques de la péninsule ibérique] n'a qu'un chapitre, un chapitre long et intéressant, mais unique. Pendant de longs siècles, jusqu'à la conquête romaine, après même cette conquête ils sont restés fidèles au style qu'ils avaient emprunté à leurs premiers fournisseurs orientaux et qu'ils avaient du reste marqué de leur empreinte personnelle. Ce style pendant une longue période s'est modifié à mesure que se modifiaient de leur côté les styles qu'il imitait et si les vases à décor floral font surtout songer à Mycènes, les vases géométriques rappellent plutôt les vases italiotes, et les vases à figures animales sont proches parents par certains côtés des vases proto-attiques et proto-béotiens. Mais bientôt, quand le style primitif a fait place dans les régions orientales au style archaïque et le style archaïque au style

1. Cf. *Portugalia*, t. I, fig. 19 et 40; A. Bezzenberger, *Vorgeschichtliche Analekten*, Z. f. E., 1908, p. 760. Le pot reproduit à la fig. 5 du frontispice de *Libyan notes* et la fig. 20 de la planche XIII, auxquels se réfère Bezzenberger, pots du type de notre fig. F, pl. II, ne rentrent nullement dans dans cette série de gargoulettes. De plus, il ne s'agit dans aucun cas de « Spielarten », mais bel et bien d'objets d'usage ménager courant. Ces gargoulettes sont importées en Algérie par bateaux entiers; il y en a de plusieurs dimensions, mais jamais si petites qu'on puisse les prendre pour des jouets.

classique, il y a eu comme un brusque arrêt de développement ; parallèle dans la péninsule occidentale, le style céramique d'Ibérie s'est figé et c'est là surtout que l'on peut parler de la longue survivance du style mycénien et du style géométrique. La routine en art et en industrie sort à la fois de la paresse et de la timidité des artistes et des fabricants et de la patience et de l'indifférence du public » [1].

Bien que dans ce passage il y ait quelques opinions discutables, la routine par exemple étant soumise à un jeu bien plus complexe de facteurs, et très puissants, on retiendra qu'il s'est produit en Espagne pour le décor mycénien une pétrification locale identique à celle qui a atteint le décor chypriote sur fond blanc en Kabylie. La disparition du premier décor en Espagne, le maintien du second en Kabylie s'expliquent sans doute par des conditions orographiques, qui ont dirigé les vicissitudes politiques : de tout temps le Kabyle s'est voulu libre dans sa montagne, libre d'y travailler, car peu de peuples sont aussi actifs que celui-là. Et ne voulant livrer passage chez lui, ni permettre des établissements qui par ailleurs n'eussent jamais pu tendre à un très vaste développement, il s'est tenu à l'écart des grands courants modificateurs.

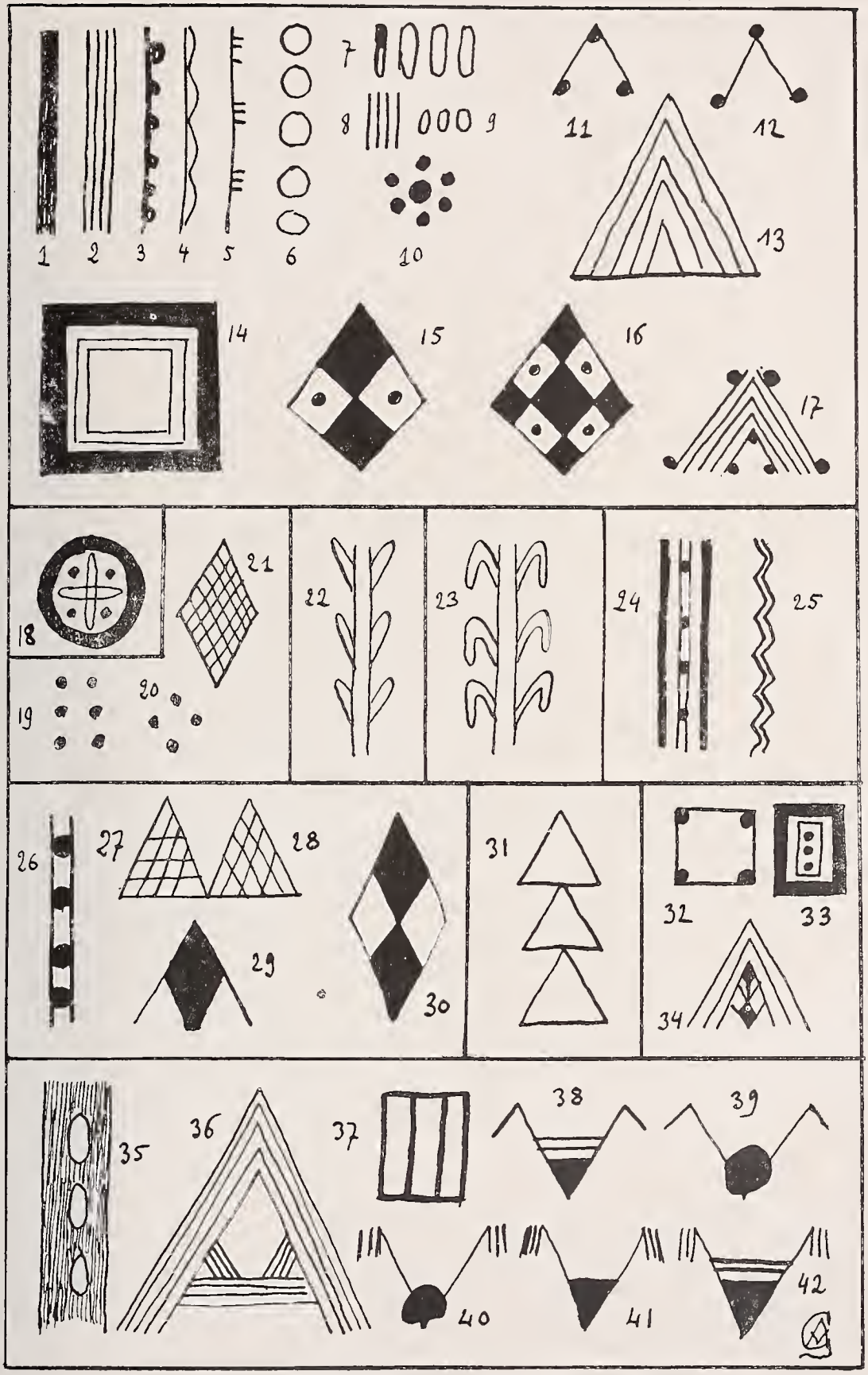
Je donne cette explication pour ce qu'elle vaut : mieux que personne, je n'ignore pas qu'elle un peu simpliste, naïve même. Des fouilles en Kabylie feraient peut-être découvrir des superpositions ou des compromis encore insoupçonnés.

Voici en tout cas un petit fait d'observation qui montre combien la transmission d'une génération à l'autre est fixée. Parmi les poteries reproduites par Mac Iver en figurent deux [2] qui sont exactement identiques à celles que je me suis procurées à Aït Daoud ; rien n'y manque, même pas les taches de résine. Les poteries de Mac Iver ont été signalées par lui dès 1900 ; Mme Eustace Smith les a données au British Museum quelque temps avant ; donc l'acquisition sur place (ou à Bougie) doit remonter sans doute à 1898 au plus tard. Or, ces poteries ont été faites par la parente, aujourd'hui presque aveugle, de la potière actuelle et qui lui a enseigné le métier. On voit qu'à plus de douze ans d'intervalle et après un changement de génération, il n'y a pas eu de modification technique ni ornementale. Et comme la vieille potière a fourni le pays pendant plus de cinquante ans, ayant appris elle-même le métier, à ce qu'elle m'a fait dire, d'une vieille parente, on peut juger que le type de Aït Daoud peut être suivi en arrière pendant plus d'un siècle — même dans le détail des combinaisons décoratives.

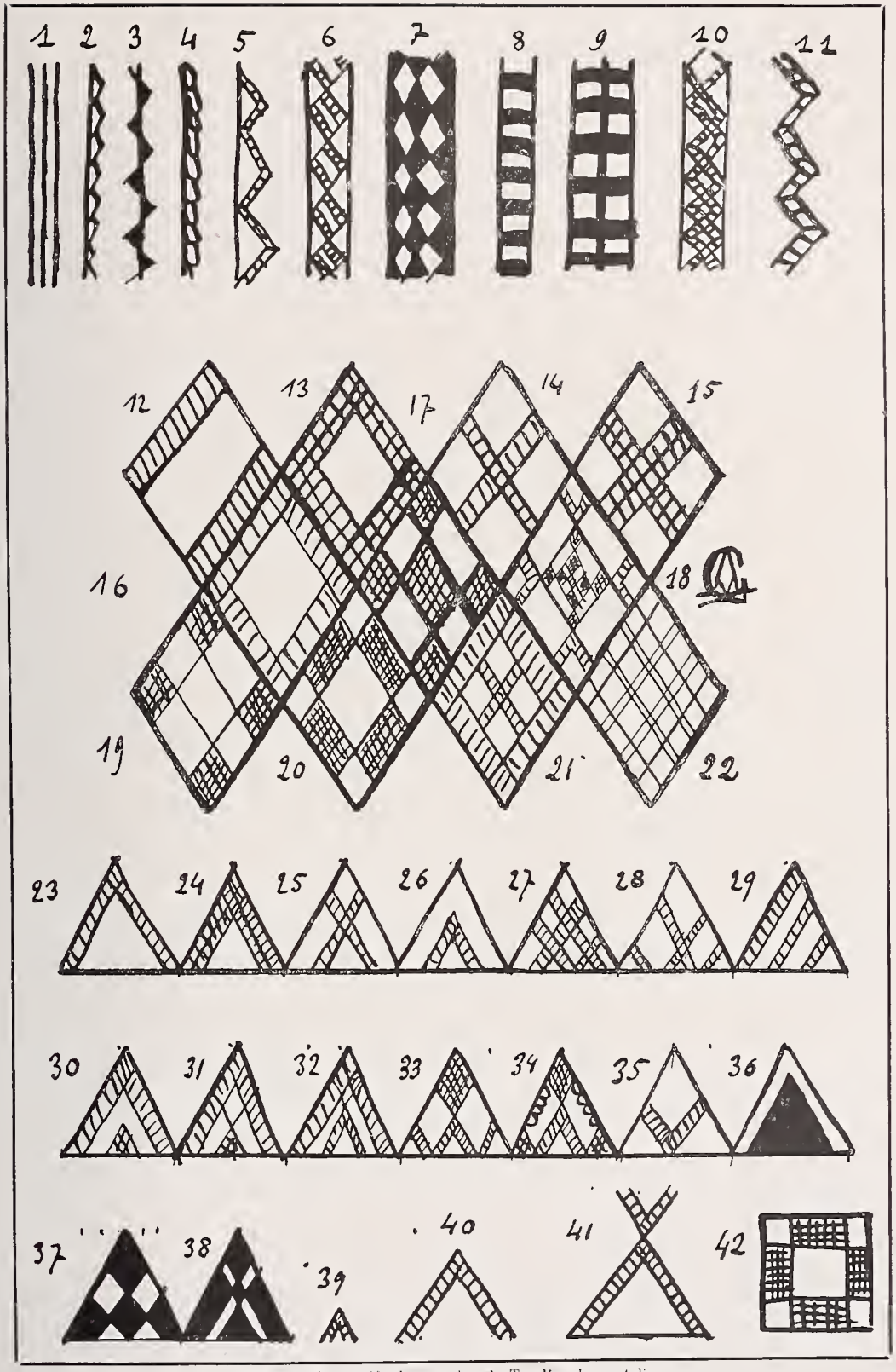
Je crois bon d'ajouter ici que Mac Iver ayant affirmé que les potières kabyles « copient des modèles », j'ai fait une enquête spéciale sur ce point. Les réponses ont été partout les mêmes : jamais les potières ne copient, mais chacune « sort de sa tête » et d'autant mieux que chacune n'a qu'un seul et même thème fondamental à variations d'une amplitude minime. Elles prennent même garde de ne pas copier des modèles de voisines ou de concurrentes : la différenciation locale est parfaitement consciente et voulue. J'ai cru discerner en outre un orgueil particulier, chaque potière jugeant ses propres modèles supérieurs à ceux des autres et s'efforçant de les faire avec le plus de soin et de régularité possibles.

Champ de la comparaison. — On est donc autorisé à considérer les poteries peintes kabyles comme des survivances. Et : 1° rien ne permet de leur accorder une genèse locale autonome ; 2° elles diffèrent de toutes les autres poteries modernes, sauf de quelques-unes qui sont précisément elles-mêmes des survivances indéniables ; 3° elles présentent des ressemblances frappantes avec certaines poteries de l'antiquité.

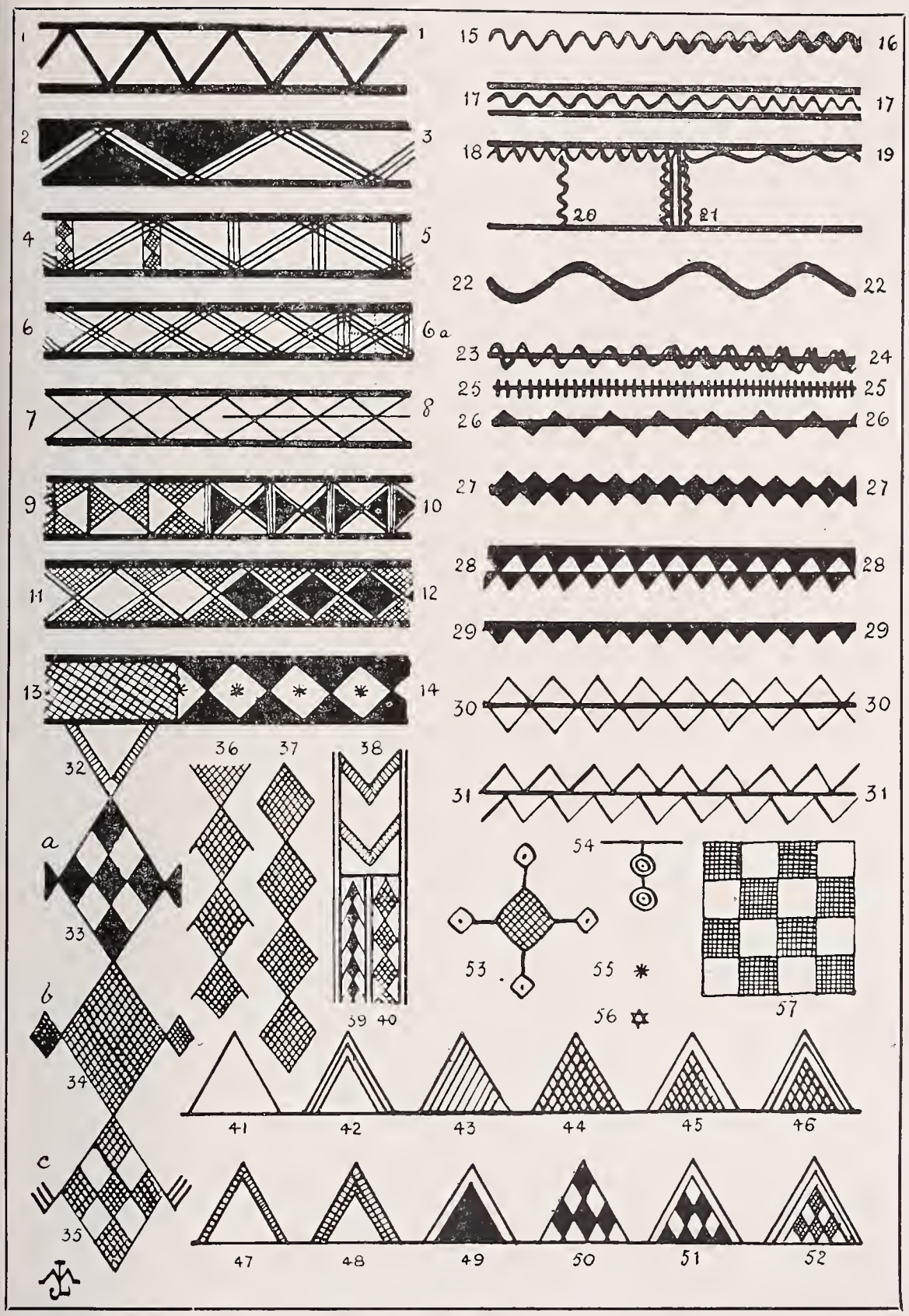
1. Pierre Paris, *Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive*, t. II, p. 136-137.
2. *On a rare kabyle Pottery*, J. A. I., 1902, pl. XVIII, fig. 9 et 10.



Eléments décoratifs des poteries Beni Aïssi et Beni Douala. Dix ateliers.



Eléments décoratifs de poteries de Toudja, deux ateliers.



Eléments décoratifs de poteries kabyles étudiées par Randall Mac Iver et J. L. Myres, d'après J. A. I., 1902, pl. XX.

Lesquelles? C'est ce qu'il convient de déterminer, en formulant également les constatations positives et les négatives. Le champ de la comparaison est d'abord circonscrit au pourtour de la Méditerranée, mais des parallèles se trouvent aussi dans la vallée du Danube, au Caucase et en Perse.

On peut éliminer complètement la poterie néolithique européenne ; elle est dénuée d'engobe, n'est pas lissée, sauf exceptions sporadiques, et le décor n'est pas peint, mais incisé ou incrusté, ainsi qu'il a été dit ci-dessus.

Égypte. — Il n'est pas certain que les premières poteries égyptiennes datent du néolithique; elles semblent plutôt n'apparaître qu'à l'âge du cuivre (énéolithique) et presque synchroniquement se rencontrent trois variétés : 1° la poterie lissée rouge avec ou sans bords noirs; 2° la poterie rouge à décor blanc en majeure partie géométrique; 3° la poterie ornée de peintures rouges fines copiant les vases de pierre. Puis vient une poterie noire à décor de filet. Récemment Garstang a trouvé à Meroé [1] une série très intéressante de vases en terre rouge-jaunâtre, à col revêtu d'un engobe rouge sombre ; la plupart sont chargés d'un bandeau blanc servant de fond (comme sur mes poteries brunes de Tifra) sur lequel on a peint des décors à zigzags ou à diagonales en rouge; d'autres poteries sont à fond rouge et décor blanc (fig. 18, 3).

Fig. 19. — Poteries peintes de l'Égypte à décor de vannerie. D'après J. de Morgan *Recherches*, t. I, pl. II et III.

Il est évident que le décor rectilinéaire blanc sur fond rouge imite la vannerie, de sorte qu'ici on peut le regarder comme primitif et indigène, puisqu'il est directement emprunté à des objets, par simple transposition technologique (fig. 19); le décor ainsi obtenu s'est maintenu sur place, puisqu'on le retrouve encore sur des faïences du Nouvel Empire [2]. Le mécanisme de cette imitation est assez connu des ethnographes ; je crois utile cependant d'indiquer un parallèle récent vraiment convaincant : le décor d'une boîte

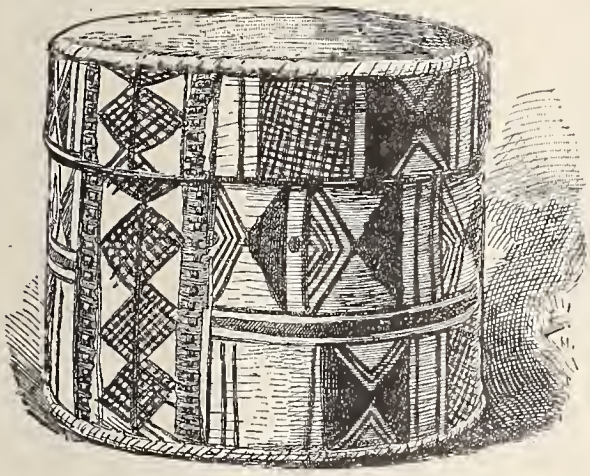


Fig. 20. — Boîte de l'Afr. Or. All. D'après Stuhlmann, *Handwerk und Industrie in Afrika*, p. 35.

1. Garstang, Sayce et Griffith, *Meroe*, Oxford, 1911 ; cf. pl. XXXVII et XLI-LI ; pour les autres indications bibliographiques voir plus haut, au paragraphe sur les engobes.

2. Pour ce décor, cf. les ouvrages cités de J. de Morgan, puis Quibell, Catalogue général du Musée du Caire, *Archaïc Objects*, 1905; cf. nos 11499-11501, 11506-11509, 11513-11520, 11534, 11551, 11571-11580; et Fr. von Bissing, ibidem, *Fayencegefässe*, n° 3673.

de l'Afrique orientale rapportée par Stuhlmann [1] rappelle à s'y méprendre les décors céramiques égyptiens et kabyles (fig. 20).

Mais c'est justement parce que le décor égyptien est une imitation directe de la vannerie qu'il faut éviter de lui attribuer une valeur absolue de critérium culturel. Sinon l'on pourrait prétendre que certaines poteries sud-américaines (du Chili, etc.) à engobe lissé rouge ou blanc, avec décor rectilinéaire blanc, noir ou rouge, descendent des poteries archaïques de la Méditerranée Orientale.

La restriction faite, il n'en reste pas moins que l'identité des décors prouve au moins une identité de tendances esthétiques : car la vannerie se fait partout, mais il serait erroné de croire que partout les potières et les potiers ont transposé au décor céramique les éléments décoratifs que fournit directement la vannerie. Il faut même être averti, si je puis dire, pour voir qu'un panier, un sac en fibres de palmes, un filet de pêche, un treillage de roseaux servant de barrière, etc., sont construits suivant des figures géométriques agréables à l'œil. Bien des choses de la nature seraient tout aussi utilisables comme décor ; mais on ne s'en est pas si souvent aperçu qu'on pourrait le croire a priori. La preuve en est que les écailles du poisson, les rayons de cire des ruches, etc. n'ont été utilisés que dans des cas locaux et bien définis.

Or il est remarquable que celles d'entre les poteries kabyles qui portent un décor qui ressemble le moins au décor de vannerie, ce sont les poteries rouges (Beni-Yenni et même Beni Aïssi) ; puis, à bien examiner le décor des poteries blanches kabyles, on constate que l'analogie avec les divers décors rectilinéaires de l'Égypte préhistorique et protohistorique est très lointaine. Quoi qu'en pensent Mac Iver, Myres, Flinders Petrie, etc., je suis donc d'avis que les poteries kabyles tant rouges que blanches n'ont aucun lien avec celles de l'Égypte. Il y a une coïncidence par suite de points de départ analogues et de stylisation tendantielle identique, mais non pas filiation.

L'Asie antérieure. — J'indique de suite qu'il n'a pas été trouvé de poterie peinte à décor uniquement rectilinéaire de style kabyle à Hissarlik, ainsi qu'il est facile de s'en assurer en consultant le catalogue de Hubert Schmidt [2]. La succession répond à celle de l'Europe néolithique : 1re période, décor incisé; 2e période, décor incrusté; et la 3e période, qui comprend la VIe ville, a de suite du décor mycénien (à spirale, etc.).

Notre décor a par contre été trouvé en Cappadoce par Chantre [3] auquel j'emprunte deux dessins typiques (fig. 21, *a* et *b*) ainsi que dans plusieurs localités de l'Asie Mineure [4]. Mais on remarquera que le décor rectilinéaire n'est pas seul, dans ces cas, attendu que la majorité des décors rencontrés sur les tessons comportent des cercles et des arcs de cercle ; on rencontre même la spirale [5]. Mais l'intérêt particulier de ces poteries asianiques réside en ceci, c'est qu'elles sont recouvertes d'une couche parfois épaisse d'engobe blanc et que le décor est bichrome (noir et

1. Fr. Stuhlmann, *Handwerk und Industrie in Ostafrika*, Hambourg. Kolonialinstitut, 1910, p. 35 ; cf. pour des décors analogues, Weule, *Ergebnisse*, etc., pl. XXV, XXVI et XXVII (fig. 16-23.)

2. H. Schmidt, *Die Schliemannsche Sammlung Trojanischer Altertümer*, Berlin, Musées Royaux, 1902 ; cf. du même, le chapitre *Keramik* dans Dörpfeld, *Troja und Ilion*, Athènes, 1902 ; on remarquera que p. 186 du *Catalogue* est indiquée l'existence d'une collection de tessons, à décor peint de bandes vernies (?), que Schmidt croit d'origine asianique.

3. E. Chantre, *Mission archéologique en Cappadoce*, Paris, 1898.

4. J. L. Myres, *The early pot fabrics of Asia Minor*, J. A. I, 1903, p. 377 sqq.; cf. Crowfoot, *Journal Hellenic Studies*, t. XIX.

5. Cf. Chantre, *loc. cit.* pl. IV- et VI-XIV.

rouge) tout comme en Kabylie. D'après le décor, Myres a reconnu la succession de quatre types : A, décor géométrique prémycénien, apparenté à celui du même ordre de Chypre et de la Palestine ; B, mycénien ; C, postmycénien, etc. Seul le type A nous concerne ici ; J. L. Myres a analysé les éléments de ses décors [1] (fig. 24) et affirmé à bon droit leur parenté avec les décors géométriques égéen et chypriote.

Fig. 21. — *A* et *b*, poteries peintes, d'après Chantre, Mission, en Cappadoce, pl. IV 6 et 7 ; *c*, d'après Mém. Dél, en Perse t. VIII, Fouilles de Moussian, p. 101, fig. 456, poterie fine, jaune clair, décor brun ; *d*, *ibidem*, p. 99, fig. 150, poterie jaune clair, décor brun ; *e*, *ibidem*, p. 105, fig. 166, poterie jaune clair, décor noir ; *f*, *ibidem*, p. 107, fig. 166, poterie rougeâtre, décor rouge foncé.

Le même auteur a signalé les affinités frappantes de cette poterie (rouge ou blanche) à décor géométrique rectilinéaire avec d'autres de même caractère de la Palestine. Elles se rattachent également à celles de la mer Egée (fig. 22), ainsi que l'admet à son tour le P. Vincent [2]. Là aussi, abstraction faite des poteries paléolithiques, dont l'existence est encore sujette à caution, nous rencontrons d'abord les vases ornés soit par incision et par gravure, soit par moulures surajoutées, imitation en creux ou en relief de cordelettes (Schnurkeramik), boutons, représentations animales grossières, etc. Puis, comme ailleurs, on remplit les creux de couleurs diverses (décor incrusté) tout en recouvrant la poterie d'un engobe coloré (rouge,

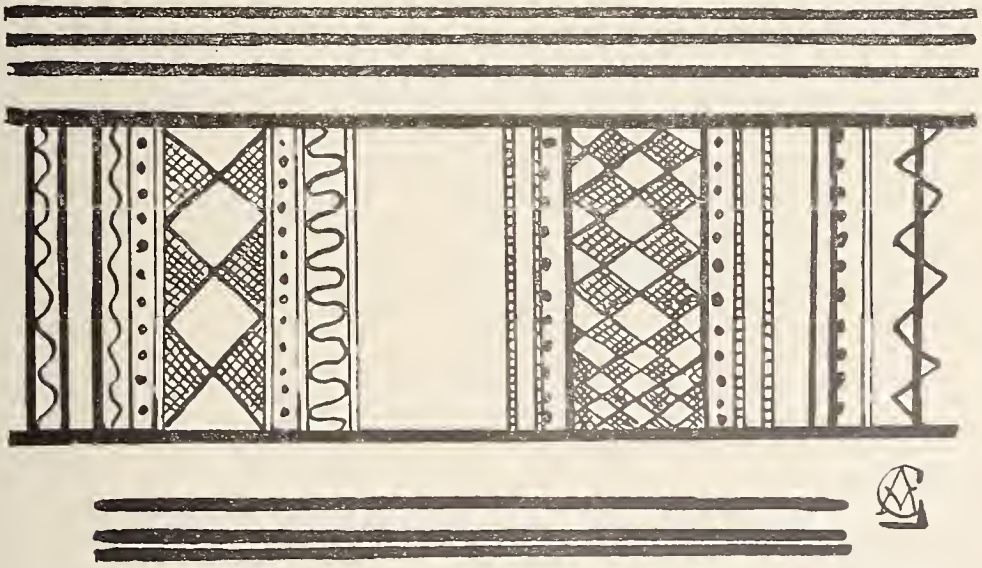


Fig. 22. — Poterie égéo-canaéenne. (Essai de développement du décor du vase trouvé par Sellin à Ta'an ; cf. Vincent, *Canaan*, p. 343, fig. 242. Remarquer le dédoublement des losanges dans le bas de la bande large et l'identité absolue de tout le système de décor avec celui des poteries kabyles.

blanc, jaune, brun et rarement noir). Ensuite vient la poterie peinte sur engobe : on distingue dès le début plusieurs classes d'ornementation, qu'il semble difficile —

1. *Loc. cit.* p. 386-387.

2. L. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris 1907, p. 318 et suiv., nombreuses figures et planches.

le P. Vincent n'y insiste guère — de classer chronologiquement étant donné l'état actuel des fouilles [1].

A ce moment se terminerait la période appelée par le P. Vincent « indigène », pour éviter toute confusion produite par des termes ethniques. Parmi ces poteries « indigènes », des origines au XVIe siècle av. J.-C., j'en trouve qui présentent déjà le triangle recoupé de parallèles, la bande remplie de chevrons [2] etc., mais à défaut de poteries complètes, il est difficile de pousser bien loin la comparaison avec les poteries kabyles.

Il importe ici de remarquer que si l'on pouvait fixer l'existence en Syrie, pour cette époque « indigène », c'est-à-dire antérieure à l'influence égéenne, d'un type à ornementation rectilinéaire complexe et systématisée, ce serait un grand argument à faire valoir en faveur des théories de Jacques de Morgan [3] d'une origine élamite de la poterie peinte — je dirais plutôt : de certaines classes de poteries peintes. Un groupe de poteries « indigènes » du type signalé, au cas par exemple où on pourrait y faire rentrer celle qu'a découverte Garstang à Sakdjé-Geuzu (fig. 23 *a*) et signalée par René Dussaud [4], fournirait l'un des chaînons de raccord entre les poteries trouvées à Suse, niveau de Naramsin (2750 avant J.-C.) par J. de Morgan et celles de Chypre, Bronze I (2000 à 2500 av. J.-C.)

Il est vrai que dans ce cas on devrait en revenir à des théories aujourd'hui tombées dans le discrédit au profit de celles qui admettent une influence de Chypre sur la Syrie et non pas de la Syrie sur Chypre. Encore faut-il prendre garde à ne pas tout confondre par excès de simplification. Car, même en admettant la relativité des classements chronologiques à base céramique et la possibilité de survivances dont précisément la poterie kabyle actuelle fournit l'exemple le plus éclatant, on peut bien admettre qu'entre Chypre et la terre ferme il y a eu des courants alternatifs d'influences et que les plus anciens de ces courants sont précisément venus de la terre ferme, mais non pas de l'île.

Avant de nous occuper de Chypre, il conviendrait donc de considérer la céramique élamite, dont on sait encore peu de choses [5], mais sur laquelle nous renseignera un prochain volume, par M. Pottier, des Mémoires de la Délégation en Perse. J'avoue d'ailleurs que le plaidoyer de Jaeques de Morgan en faveur de sa théorie « panélamite », si je puis dire, ne m'a pas convaincu [6] précisément parce que le départ n'est pas fait entre les diverses classes d'engobes et les diverses classes de décor; ainsi le mot « géométrique » désigne dans ce plaidoyer aussi bien le style à base de triangles que le style à base de bandes droites, ou encore ondulées, ou que le style à base de cercle, ou bien de spirale, etc. Quant au fait même, à savoir l'invention de la peinture sur argile, peinture qui débute par l'engobe plutôt que par du décor, ou du moins par un engobe partiel, je considère qu'elle a dû avoir lieu en bien des endroits divers, là où il y a eu réunies de l'argile ordinaire, des terres ferrugineuses et de la chaux, du gypse, du kaolin. On pourrait aussi bien assigner un centre unique d'invention à la teinture des étoffes, à la coloration des fibres végétales, aux peintures corporelles!

1. L'exposé, *Canaan*, p. 319-326, est en effet présenté en termes bien trop généraux.

2. Cf. *ibidem*, pl. VIII, n° 17 ; fig. 205. a, b, et c ; fig. 242.

3. J. de Morgan, *Observations sur les origines des arts céramiques dans le bassin méditerranéen* extr. de la Revue de l'École d'Anthropologie, 1907, p. 401-417.

4. Cf. *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1909, p. 373.

5. Cf. les remarques de G. Jéquier, in *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. VII, (1905) p. 12 : les vases peints seraient néolithiques.

6. Voir *Orig. des arts céramiques*, etc. R. E. A. loc. cit. et *Les premières civilisations*, Paris, E. Leroux, 1909 p. 202-205.

Mais quand il s'agit de décors déterminés, bien caractérisés, le problème change. Qu'il y ait eu du décor géométrique dans l'Elam, cela est hors de doute. Et en ce sens, même le décor géométrique est à examiner de près. Sans doute « les pensées simples qu'il exprime peuvent être nées dans plusieurs pays à la fois » [1] mais ces idées simples se sont exprimées autrement par le décor géométrique dans les divers pays [2].

Si par exemple on regarde, sans lire les légendes, les figures qui représentent les poteries trouvées dans les tumulus et les nécropoles du Ghilan par J. E. Gautier et G. Lampre [3], on est porté à en apparenter un grand nombre à la céramique peinte de Chypre et des Kabyles. (cf. fig. 21, *c* à *f*). Mais à lire les légendes, on s'aperçoit que le décor est en noir, en rouge ou en brun sur fond jaune clair, ou brun foncé sur fond rouge clair, ou noir ou brun rougeâtre sur fond vert clair et enfin, pour quelques rares pièces, en rouge ou brun foncé sur fond rougeâtre ; on rencontre aussi la bichromie (rouge et noir). Il n'y a pas de poteries à engobe blanc. D'autre part, les dessins comprennent le cercle, l'ovale, l'anneau, la ligne ondulée, le swastika et toutes sortes de représentations naturelles (objets, végétaux, animaux, hommes), pêle-mêle avec les motifs géométriques rectilinéaires, qui ne semblent jouer ici qu'un rôle de remplissage.

Il faut donc considérer toute cette production céramique, très intéressante et que d'excellentes reproductions permettent de bien étudier [4], comme appartenant à une catégorie qui n'a rien de commun avec Chypre et la Kabylie : elle en a par contre de curieuses avec la poterie palestinienne archaïque (« indigène » du P. Vincent).

La Méditerranée orientale. — Dès que nous sortons de l'Egypte et de la Mésopotamie, d'ailleurs, la comparaison devient aisée, car alors nous tombons dans le rayon d'action des civilisations crétoise, égéenne et chypriote protohistoriques. Le fait qu'il fallait mettre en lumière, c'est que le décor kabyle noir ou blanc sur rouge et noir ou rouge sur blanc n'a pas de prototypes reconnus, jusqu'ici, en Egypte et en Mésopotamie. Si on peut lui trouver des analogues dans l'Asie Mineure côtière, le bassin du Danube, les Balkans, la Grèce et les pays de la Méditerranée Occidentale, on peut, et je crois pouvoir dire, on doit y voir une influence venue des îles de la Méditerranée Orientale.

Que ces ressemblances, même dans le détail, existent, J. L. Myres, ainsi que Hubert Schmidt [5] l'ont démontré en fixant la répartition des poteries à fond rouge et de celles à fond blanc ; mais il faut prendre garde que, monochromes ou bichromes, ces décors ne répondent que très rarement au décor kabyle. Entre autres, il convient de citer l'ornementation d'un vase de Butmir (près Sarajevo, en Bosnie) [6], qui par son système de bandeaux (fig. 23), rappelle directement le décor des poteries de Toudja ; il faudrait, je crois, se garder d'y voir du « décor rubané » ordinaire [7].

1. J. de Morgan, R. E. A. 1907, p. 409.
2. Cf. au surplus, sur l'attitude nécessaire de l'esprit à ce propos, d'excellentes remarques de E. Pottier, *Catal. des vases antiques... du Louvre*, t. I. p. 196, et passim.
3. Cf. *Fouilles de Moussian*, dans Mém. Délég. Perse, t. VIII, p. 92 suiv.
4. Cf. la planche en couleurs.
5. Hubert Schmidt, *Die spätnéolithischen Ansiedelungen mit bemalter keramik*,, Z. für. E. 1904, p. 105 ; *Troja-Mykene-Ungarn*, ibidem, p. 637-655 ; voir encore Mosso, *Le origini delle civiltà mediterranea*, Milan 1910, p. 13 et suiv.
6. H. Schmidt, *Tordos*, Z. f. E. 1903, p. 462.
7. A propos de l'emploi de ces termes de décor rubané et de décor cordé comme termes de classement, cf. de bonnes remarques critiques de J. Déchelette, *Manuel*, t. I, p. 546-548 et de Hubert Schmidt, *Tordos*, Z. f. E., 1903, p. 438 et suiv.

Aux poteries kabyles, on comparera encore toute une série de poteries peintes hongroises, à décor rectilinéaire [1], mais qui ont été trouvées mélangées à des poteries avec décor mycénien à courbes et spirales.

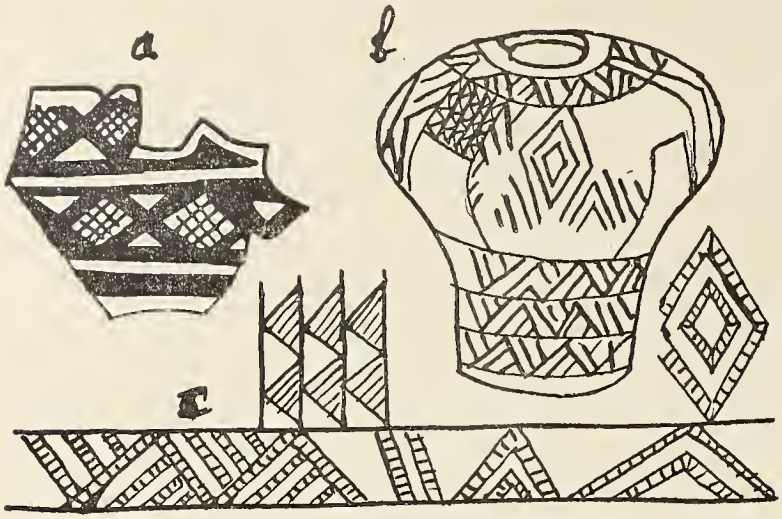


Fig. 23. — *A*, tesson trouvé à Sakdjé Geuzu, d'après Dussaud, *Revue Éc. Anthrop.*, 1909, p. 313; *b*, vase de Butmir, d'après H. Schmidt, Z. f. E., 1903, p. 462; *c*, essai de développement du décor du vase de Butmir.

Mais que sont tous ces parallélismes isolés en présence de l'étonnante ressemblance des poteries kabyles actuelles avec toute une catégorie céramique chypriote, ainsi que l'avaient noté Perrot et Chipiez, Myres et bien d'autres archéologues? Aussi n'ai-je pas besoin de faire ici une longue démonstration [2]; quelques dessins suffiront (fig. 18, 4 et 24). Mais ce qu'on n'est arrivé à déterminer que ces tout derniers temps, c'est la date exacte d'apparition de cette poterie peinte à décor rectilinéaire particulier sur engobe blanc. J'admettrai les estimations de René Dussaud [3], qui sont très modérées et concordent avec les chronologies acceptables de Montelius et de E. H. Meyer.

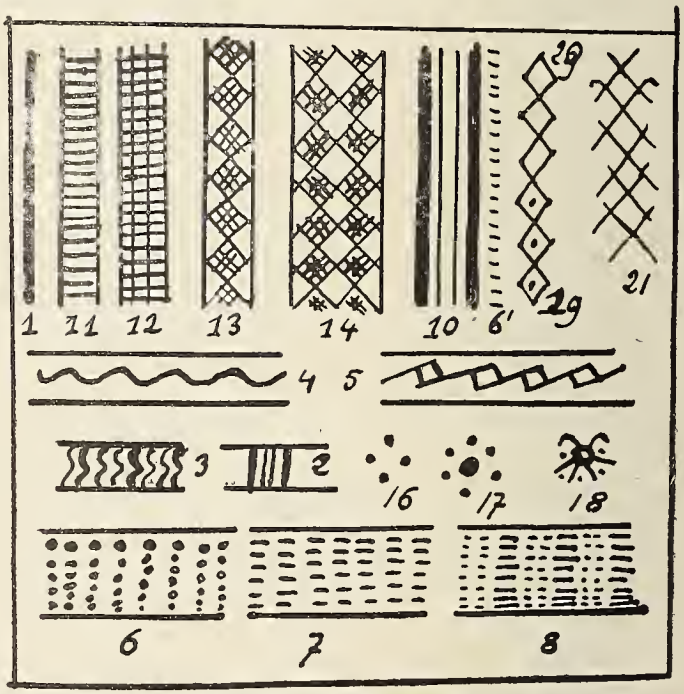


Fig. 24. — Motifs décoratifs qui se rencontrent à la fois sur les poteries chypriotes et sur les poteries kabyles, d'après Myres, J. A. I., 1902, p. 251.

La céramique crétoise la plus ancienne, néolithique, est polie, noirâtre et à décor incisé ou incrusté; à l'âge du cuivre apparaît la poterie peinte, à décor géométrique brun sombre sur fond naturel chamois (géométrique de Gournia, Palaikastro, Vasiliki, puis Phylacopi). Au premier âge du Bronze apparaît la céramique peinte, polychrome, éclatante, dite de Kamarès, à décor végétal, qui prépare la céramique mycénienne caractérisée. Les synchronismes avec la civilisation égyptienne donnent à peu près : Minoen moyen II : 2000 à 1800; donc le début

1. *Ibidem* p. 449, fig. 28-30.

2. Cf. Ohnefalsch-Richter, *Neuere Ausgrabungen*, etc., Z. f. E. Verh., 1809, passim. Le même et J. L. Myres, *Cyprus Museum catalogues*, 1899, passim ; A. de Ridder, *Collection de Clercq*, *Les Antiquités chypriotes*, Paris, 1908, nos 507 et suiv.

3. René Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*, Paris, Geuthner, 1910.

du minoen, ou de l'âge du Bronze, et par suite de la poterie peinte à décor géométrique, nous reporte vers 2500 [1], ce qui concorde avec la chronologie de Déchelette pour l'Europe [2].

Dans les Cyclades, la succession des types est la même ; d'abord de la poterie incisée (énéolithique), puis de la poterie incrustée, et au début du Bronze apparaît la poterie peinte à décor géométrique. A Phylacopi, celle-ci est d'abord à engobe blanchâtre et décor noir ou à décor blanc sur enduit noir; parfois l'enduit est rouge; mais le décor n'est pas uniquement rectilinéaire, car il utilise aussi la spirale et les cercles concentriques réunis par une tangente [3]. Il n'empêche que quelques-unes de ces poteries peuvent parfaitement avoir servi de prototypes à Chypre.

A Chypre enfin, même succession : d'abord les vases à décor incisé qui sont énéolithiques, avec quelques cas de poterie incrustée. Puis viennent des vases lissés [4] à fond d'ordinaire rouge, rarement noir et à décor en relief ou incisé, ou recouverts d'un enduit noirâtre ou gris foncé mat [5]. Avec le premier âge du Bronze apparaît le décor géométrique : d'abord on trouve la poterie rouge lissée, sans décor ; puis vient la céramique à engobe blanc et à décor noir de traits parallèles qui se recoupent ; il y a de nombreuses formes dites fantaisistes (vases conjugués, vases à plusieurs tubulures, plats à écuelles, etc.) qui se comparent directement aux formes « fantaisistes » kabyles. Le décor quadrillé est très fréquent ; le type a persisté pendant le second âge du Bronze à Chypre.

Puis apparaît vers 1500 la céramique mycénienne faite au tour et enfin la céramique gréco-phénicienne, vers 1100, dont le décor diffère du tout au tout de celui qui nous intéresse.

La diffusion de la céramique chypriote à décor peint rectilinéaire est très intéressante : on a démontré sa présence à Théra, à Milo, à l'Acropole d'Athènes, à Hissarlik (?), à El Amarna et à Saqqara, enfin sur divers points de la Palestine [6]. R. Dussaud admet, ainsi que le P. Vincent, que cette céramique cananéenne est tributaire de Chypre ; en appliquant la théorie de J. de Morgan au contraire, il faudrait admettre que ce type est allé d'Elam en Palestine et de là à Chypre. La discussion détaillée de ce problème entraînerait trop loin. Car il conviendrait, en acceptant la première théorie, de discerner, si Chypre a été tributaire en ceci de la Crète, d'où la Crète aurait elle-même pris ses modèles et sa technique, ou si ceux-ci sont d'invention indigène locale.

En somme, le problème kabyle se trouve simplement déplacé, puisque les inconnues primitives sont de nouveau les mêmes.

Cette même poterie à décor rectilinéaire a été signalée en Sicile [7]. Par contre, il ressortirait des intéressantes recherches de P. Paris, qu'on ne la rencontre pas en Espagne, où dès le début a cours un décor curviligne, qui bientôt fait place à un décor mycénien dégénéré [8]. Mais on doit avouer que notre connaissance des

1. *Ibidem*, pp. 31-36.
2. Déchelette, *Manuel*, t. II, p. 105.
3. Dussaud, *loc. cit.*, p. 67, 69, 73, 86 et suiv.
4. R. Dussaud semble avoir employé partout *lustré* dans le sens de *lissé* et *couverte* pour couche ou enduit brillants (p. 142, 145, 148, etc.).
5. Cette technique, signalée par Myres, serait à étudier de plus près.
6. Dussaud. *loc. cit.*, p. 150.
7. Myres, *J. A. I.*, 1902, pp. 251-253; J. de Morgan, *in Revue de l'École d'Anthropologie*, 1909, p. 93-100.
8. Pierre Paris, *Essai*, etc., t. II, pp. 1-152, ainsi que les publications de Louis Siret, où il suffira de remplacer « phénicien » par « égéo-cananéen » pour rendre plusieurs de ses théories acceptables; voir cependant plus loin, une citation d'un mémoire de J. Déchelette.

divers types céramiques du pourtour de la Méditerranée occidentale est encore bien fragmentaire.

Nous en savons pourtant assez pour posséder dès maintenant des cadres de clasment chronologique et technologique stables dans leurs grandes lignes. Ce qui vient malheureusement compliquer les problèmes, c'est le vague des dénominations ethniques anciennes. C'est pourquoi je ne vais proposer qu'en hésitant, et comme base de discussion, les hypothèses qui vont suivre sur la manière dont la poterie du type chypriote décrit a pu venir en Kabylie et se diffuser dans l'Afrique du nord maritime.

Mais d'abord il convient de faire justice d'une erreur de fait et de raisonnement qui peut s'appeler « l'argument du commerce ».

L'argument du commerce. — On ne peut guère lire un livre ou un article d'archéologie comparée sans rencontrer cet argument exprimé sous une forme plus ou moins nette. L'idée est que, si l'on constate l'existence dans une localité ou une région données d'une production déterminée qui présente avec celle d'autres localités ou régions relativement éloignées une ressemblance indéniable, la production locale provient de l'imitation, par les indigènes des produits étrangers importés en cet endroit par le commerce direct ou indirect.

C'est ainsi que J. Déchelette parle à chaque instant du commerce néolithique ou du Bronze; que Pierre Paris (*Essai*, II, 130-131, etc.) ou Louis Siret parlent du commerce des habitants de la Méditerranée orientale ou de la Phénicie, que René Dussaud admire le développement commercial des Égéens et des Chypriotes, que Myres parle des « importations céramiques dans l'ouest punique » (J. A. I, 1902, p. 255), que Gaston Migeon explique la production en Espagne des faïences à reflets métalliques par ceci que l'Espagne « commerçait avec les pays de l'Islam orientaux » (*Manuel*, p. 312). Et cette liste, on pourrait l'allonger considérablement.

Je veux bien que pour certains produits cet argument ait une portée réelle, par exemple pour tout ce qui touche au travail ordinaire du bois, où il suffit, pour imiter, d'un couteau quelconque, ou pour le travail de la pierre, où il suffit d'un ciseau et d'un marteau, même rudimentaires. Mais dès qu'il s'agit des métaux, de la bijouterie émaillée, de la céramique peinte, bref des produits d'une technique complexe, l'argument commercial perd toute valeur.

En effet, supposons un peuple qui ne sache ni travailler le fer ni faire de la poterie à la main à décor peint : croit-on qu'il suffira de l'apport, par un colporteur ou par voie d'échange, de quelques objets en fer et de quelques poteries peintes pour susciter sur place la sidérurgie et la céramique peinte? Pour que cette imitation locale soit possible, il faut que nos gens réussissent à distinguer les minerais de fer, à les traiter convenablement, bref il leur faudrait réinventer toute la technique du travail du fer. Et dans ce cas, il conviendra de regarder ce nouveau centre industriel comme autonome. De même, pour peindre des poteries, il leur faudra découvrir des argiles pouvant servir d'engobe, des matières colorantes, expérimenter les effets de la cuisson sur ces matières et arriver à les fixer, bref, ici aussi, réinventer à nouveau toute une technique.

Si donc la tendance à l'imitation, excitée par une sorte de choc qui est l'importation d'objets nouveaux, explique à elle seule le développement des civilisations, nous sommes obligés d'admettre la polygenèse à un degré tel que tout essai de systématisation deviendrait impossible. Or l'argument commercial a précisément pour objet de restreindre, sinon de détruire complètement, l'interprétation polygénétique! J'y insiste : peut-on admettre que la vue seule d'un objet et sa manipulation permettent de restituer et d'imiter la technique de sa fabrication?

De bonne foi, il faut répondre : non ! Car ne voyons-nous pas de nos jours, alors que nous avons des laboratoires d'analyse chimique et toutes sortes de machines-outils, certaines techniques anciennes nous rester incompréhensibles, telle la couverte d'un noir franc de certaines poteries grecques [1], la plantation des menhirs et la construction des dolmens à dalles énormes, etc.! Les égyptologues et les sinologues peuvent fournir une liste de techniques oubliées ou qu'on n'a pu retrouver qu'à grand'peine. Croira-t-on aussi que quelques faïenciers espagnols ont pu réinventer le lustrage métallique rien qu'en examinant des carreaux venus de Mésopotamie, alors qu'à Vallauris il a fallu des années et des milliers de francs pour retrouver le « secret » !

Il faut considérer que, relativement, la difficulté était tout aussi grande pour des demi-civilisés qui auraient voulu retrouver le « secret » du fer ou celui de la peinture sur poterie. C'est pourquoi, quand on constate des concordances comme celles dont j'ai parlé, et qui portent sur une véritable fabrication locale, il faut admettre que ce ne sont pas des objets isolés qui sont parvenus seuls dans la localité, mais bien, avec ces objets, des gens qui connaissaient les matériaux et les instruments, bref la technique de leur fabrication.

Et, pour en revenir à l'Afrique du Nord, s'il y a là une manufacture de poteries peintes du type chypriote, ce n'est pas parce que des commerçants ont déposé dans les ports de cabotage des cargaisons comparables aux chargements de gargoulettes espagnoles qui inondent continuellement l'Algérie. Pourquoi donc les Kabyles n'imitent-ils pas ces gargoulettes, de type, elles aussi, néolithique? Pourquoi, puisque le commerce égéen était si florissant, la céramique mycénienne n'a-t-elle pas été imitée à son tour, puis la céramique grecque, punique, romaine, etc. Et puisque Bougie a fabriqué des carreaux de faïence, même à reflets métalliques, comment se fait-il que les Kabyles n'aient pas réinventé sinon emprunté toutes ces techniques ?

Si encore on trouvait en Kabylie une superposition ou un mélange de styles, on pourrait à la rigueur soutenir l'argument du commerce. Or il est remarquable qu'en Espagne, comme on l'a vu par un passage cité, de Pierre Paris, le style mycénien s'est pétrifié et que les importations commerciales ultérieures n'ont eu aucune action ; du moins, dans les mêmes régions ; car il y a eu ensuite création d'ateliers ailleurs, pour la production de céramiques d'un style différent.

Cependant il faut bien prendre garde que ma critique se rapporte avant tout au phénomène de début : une fois la technique de la peinture sur vases connue, le style du décor pourra varier, de même que peuvent varier les formes des objets en fer dès qu'on a appris la technique sidérurgique : et dans ce cas, le commerce peut exercer des influences modificatrices diverses et considérables — mais seulement dans ce cas.

Hypothèses proposées. — Sans doute, il n'est pas nécessaire, pour qu'une technique complexe voyage, que ce soit un peuple entier qui se déplace : des colonies suffiront. Mais ne suffiront pas des ouvriers ambulants, tels que les forgerons nègres ou les chaudronniers tsiganes : car les gens des villages tiennent ces artisans à l'écart, les font travailler, mais ne leur empruntent pas leurs techniques. Et puis, supposera-t-on que dans l'antiquité néolithique, énéolithique et du Bronze, il ait circulé des forgerons, des émailleurs, des céramistes ambulants, allant de localités

1. Recherches de M. Verneuil ; cf. *Revue des Idées*, 15 mars 1911, pp. 228-229. Sur la complexité de la technique des céramiques peintes et la nécessité de compléter l'étude des produits par celle de la fabrication, cf. un bon article de Louis Franchet dans la *Revue scientifique* du 5 juin 1909.

en localités très éloignées les unes des autres? Non, car même le commerce de colportage était en ce temps impossible; le commerce se faisait par échange de proche en proche, ou par écoulement sur des lieux de marché, comme cela se pratique encore dans l'Afrique centrale (cf. N. W. Thomas) et en Australie (voir mes Mythes et Lég. d'Australie, Introduction).

Quelque opposé que je sois d'ordinaire à toute explication par des déplacements de population, je ne vois guère d'autre moyen pour expliquer la diffusion de certaines techniques. Il est vrai qu'on peut admettre aussi que des individus isolés ont appris tel ou tel métier à l'étranger et, au retour, l'ont importé chez eux, de sorte qu'il s'est ensuite diffusé et développé localement.

On supposera alors qu'une famille s'en est allée de la Kabylie à Chypre, puis que quelques-uns de ses membres (surtout des femmes) sont revenus au pays après avoir appris là-bas le métier de potiers, et ont doté leurs compatriotes de cette production nouvelle, qui s'est juxtaposée aux vieilles poteries non peintes de type néolithique. La technique étant facile, elle se serait répandue chez quelques autres tribus berbères — pas toutes, puisque même de nos jours, la majeure partie d'entre elles l'ignorent — qui se sont ensuite disséminées dans l'Afrique du Nord au cours des siècles. Et comme le même fait — à savoir l'émigration et le retour d'une famille kabyle — ne s'est pas représenté ensuite dans les mêmes conditions, personne n'est venu enseigner aux potières kabyles que le décor géométrique rectiligne avait fait place là-bas, dans l'Est, au décor curviligne, végétal, zoomorphique, etc.

Ainsi un hasard individuel aurait créé la poterie peinte kabyle, et le hasard l'aurait abritée de toute influence ultérieure, mycénienne par exemple. Seulement, voilà : est-il *scientifique* de faire intervenir le hasard?

Ne serait-il pas plus *scientifique* de supposer, soit une colonie chypriote dans l'Afrique du Nord, soit une migration d'Ibères, aux environs de l'an 2000, qui auraient quitté la région syrienne influencée par Chypre avant l'arrivée du décor égéo-mycénien, auraient traversé l'Égypte, la Tripolitaine et la Tunisie, suivi la Méditerranée, puis passé en Espagne où leur connaissance de la technique des poteries peintes leur aurait permis, tout en utilisant encore leur décor rectiligne, d'imiter ensuite le décor curviligne, puis les décors à végétaux et à animaux qui ornaient les poteries importées en Espagne depuis la Mer Égée, par le commerce de cabotage. Présentée ainsi à grands traits, ma théorie paraît assez satisfaisante. Et je m'assure que les conclusions de J. Déchelette pour l'Espagne [1], du P. Vincent pour Canaan (voir ci-dessus), de R. Dussaud ne s'y opposent pas, mais la confirmeraient plutôt dans une certaine mesure.

M. Dussaud [2], d'une part, constate que les Crétois les plus anciens étaient dolichocéphales, vers la fin du néolithique ; puis les brachycéphales augmentent peu à peu en nombre, de sorte qu'à la fin du Bronze (Minoen récent III ou époque mycénienne), les brachycéphales dominent et ont évincé les dolichocéphales ; la taille des anciens Crétois est très voisine de celle des Siciliens et des Sardes. « Ces caractères : peau brune, cheveux noirs ondulés, dolichocéphalie, taille petite, permettent de rapporter les anciens Minoens à la race méditerranéenne qui survit plus ou moins mélangée, dans quelques îles de la Méditerranée occidentale » et que pour cette raison J. Deniker a nommée *ibéro-insulaire*. Quant à Chypre, elle « a été colo-

1. J. Déchelette, *Essai sur la chronologie préhistorique de la péninsule ibérique*, tir. à p. Rev. Arch., 1909, p. 9 : « vases en terre blanche ornés de peintures rouges, vertes et bleues »; mais on ne sait si elles sont polychromes ou monochromes, car M. Siret n'avait pas, à ce moment, donné de descriptions précises de ces poteries peintes hispaniques.

2. *Civilisat. Préhell.*, pp. 283 et 287.

nisée vers la fin de l'époque néolithique par des tribus égéennes apparentées aux Crétois primitifs. »

A l'autre bout de la Méditerranée : « Les peuples envahisseurs, Phéniciens et Celtes, dont l'archéologie, d'accord avec l'histoire, reconnaît maintenant la présence sur le sol hispanique, ne sauraient à coup sûr, nous faire oublier les vieilles populations indigènes qui en furent les premiers occupants. Si nous attribuons aux Celtes les sépultures contenant des fibules hallstattiennes et des poignards de fer à antennes, il paraîtra vraisemblable de placer à l'époque du Bronze la domination des Ligures et des Ibères dans la péninsule. Quant à distinguer, au point de vue archéologique, entre ces deux éléments, soit dans le temps, soit dans l'espace, c'est un problème qui semble actuellement tout à fait insoluble, faute de données précises pouvant nous donner quelque criterium ethnographique [1] ».

Or, ce criterium ethnographique, si c'étaient les poteries à fond rouge ou à fond blanc et à décor rectilinéaire spécial de la Kabylie qui le fournissaient? Telle est la question que je pose à d'autres plus compétents [2], pour terminer ce long chapitre, encore bien incomplet pourtant [3], sur les poteries kabyles.

1. Déchelette, *Essai sur la chronologie*, etc., p. 98 ; cf. au surplus, *Manuel*, t. II, pp. 25-28.

2. Il y a aura lieu de réviser de ce point de vue certaines théories de Sergi sur les origines africaines de sa « stirpe mediterranea », de bien distinguer mes Ibéro-Berbères des Libyens (Mac Iver, et surtout un bon mémoire de C. Mehlis, *Die Berberfrage*, tir. à p. de l'*Archiv für Anthropologie*, 1909, dont j'accepte les conclusions, que renforcent les conclusions à tirer des recherches de Pallary, Flamand, Lissauer, J. de Morgan, etc.), et à revoir les théories linguistiques reliant le Caucase par les Berbères à l'Espagne et aux Basques.

3. Parmi les problèmes qui resteraient à étudier et que je laisse de côté à cause de l'insuffisance de mes documents, je signale : a) les formes, le nom et l'usage des diverses variétés de poteries berbères; b) les types des poteries rituelles; c) l'origine et la localisation des poteries dites fantaisistes ; d) les combinaisons-types des éléments décoratifs peints ; e) les sigles et signes isolés et leurs rapports avec les écritures méditerranéennes; f) la possibilité de points de départ naturalistes pour certains décors plus ou moins simples aujourd'hui géométrisés; g) la variation économique depuis une cinquantaine d'années. L'étude de chacun de ces problèmes nécessiterait des enquêtes sur place. Chacun d'eux présente un intérêt général et théorique, parce qu'il est possible de saisir sur le vif chez les Berbères actuels la modalité des facteurs qui conditionnèrent la formation des civilisations protohistoriques, et parfois historiques, de la Méditerranée.

IV

LE TISSAGE AUX CARTONS

En 1899 parut dans le 1er fascicule de la *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* de Berlin, p. 24 et suivantes, un article illustré de Mlle M. Lehmann-Filhès sur le tissage aux cartons (ou aux planchettes, *Brettchenweberei*) en Islande. Aussitôt je fis les acquisitions nécessaires et tentai d'apprendre cette technique; les résultats ayant été satisfaisants, je me procurai — j'habitais alors à Czenstokhowa, le Lourdes polonais — un métier à scapulaires, qui me permit de mieux tendre mes fils et de faire des rubans plus soignés.

Répartition dans l'Afrique du Nord. — Depuis, j'ai continué à m'occuper de cette question, ce qui est devenu facile grâce à la base comparative établie par Mlle Lehmann-Filhès dans une intéressante monographie, *Die Brettchenweberei* parue à Berlin en 1901. Or il n'y est pas question de l'Afrique du Nord. Et comme la technique en question est connue dans toute l'Asie occidentale, au Caucase et en Arabie, il me semblait nécessaire qu'elle le fût aussi en Tunisie et en Algérie. Un passage de M. Vachon m'en donna d'ailleurs la certitude :

« A Constantine... les brodeurs sont assis... un apprenti tresse un galon de passementerie; du pouce de sa main gauche à l'orteil de son pied droit il a tendu un écheveau de fils de soie; avec les autres doigts de sa main gauche, il manœuvre un jeu de morceaux de cartons troués, dans chacun desquels est enfilé un fil, comme dans un nœud de lisse; et de la main droite il fait passer dans les entrecroisements une navette de façon à produire un tissu broché, à dispositions variées; la dextérité de l'apprenti dans ces deux opérations simultanées est prodigieuse » [1].

Prodigieuse, en effet, au point que Marius Vachon n'a pas vu ce qui se produit; car avec un seul fil il n'est pas besoin de cartons ; l'apprenti ne tresse pas, mais tisse; enfin les dispositions ne sont pas variées, mais au contraire constantes. Et c'est cette constance qui permet, quand on est averti, de distinguer du premier coup d'œil si un galon est fait aux cartons, au métier indigène ou au métier européen.

Le passage cité soulevait donc une si grande suspicion que je doutais qu'il s'agît effectivement du tissage aux cartons de type normal. Dans la kasba d'Alger, je ne réussis, lors de mon premier séjour, à obtenir que des renseignements très vagues; mais dans un magasin, je pus me procurer du ruban nettement tissé aux cartons : le marchand m'affirma que ce ruban venait de Tunisie.

Quelle ne fut pas, par suite, ma joie lorsqu'à Tlemcen je vis tout à coup un jeune Israélite tisser aux cartons sur un métier. Puis je fis connaissance d'un deuxième tisserand, et enfin mon ami Bel me conduisit chez un vieillard qui tissait aux cartons, non plus des rubans pour vêtements, mais des sangles en laine pour les ânes et les mulets.

De retour à Alger, un brave homme me dit que pendant mon absence on lui

1. Rapport n° 23, *loc. cit.*, p. 32.

avait, en effet, raconté comme quoi du temps des Turcs tout le monde tissait aux cartons, mais que depuis longtemps tous les métiers avaient été brûlés ; il s'agit sans doute de métiers semblables à celui de la fig. 25, que jai dessiné d'après une carte postale. Le vieillard de Tlemcen m'affirma aussi que la technique était courante à Alger du temps des Turcs et qu'il l'avait vue en usage à Blidah. Des deux autres Tlemcéniens, l'un avait appris le métier à Tetouan et l'autre à Tlemcen même d'un juif de Merrakech ; il paraît que la technique a disparu de Merrakech mais est encore en usage à Fez ; elle a aussi disparu d'Oudjda, puisque des gens d'Oudjda sont venus à Tlemcen lui commander un ruban. Comme les rubans tunisiens qui servent à orner le bord des vestes d'homme et des manches sont nettement faits aux cartons, pour la plupart, on voit qu'il est permis de dire que la technique dont il s'agit a cours d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord. Pour la Tripolitaine, je n'ai pas de renseignements [1].

Fig. 25. — Métier usité jadis à Alger, d'après une carte postale, collection « Idéal ».

La technique. — Le principe du tissage au carton, c'est le « cordage », c'est-à-dire que des fils de laine, de coton ou de soie, au nombre de 2, de 3, de 4, etc. sont tordus ensemble de manière à faire une cordelette. Les cordiers d'autrefois — du moins celui que j'ai vu travailler il y a une trentaine d'années à Morestel, Isère — avaient une sorte de planchette, parfois de roue sur laquelle étaient fixées les fibres ; un enfant tournait cette roue et le cordier, marchant tout le long des fils soutenus par des planchettes et fixés de l'autre bout à un mur, égalisait l'effet de la rotation.

Avec le tissage aux cartons on emploie des cordelettes toutes faites ; il n'y a donc pas à égaliser la torsion : mais, s'il y a lieu de chercher l'origine du tissage aux cartons, c'est dans la technique de la corderie primitive qu'on la trouvera. Car le carton troué joue exactement le rôle de la roue du cordier.

Supposons, en effet, qu'on veuille tordre ensemble 4 fils de laine de manière à faire une corde régulière et solide. Il suffit de prendre un morceau de carton, ou de cuir ou une planchette de bois, de la trouer aux quatre angles, d'y faire passer les quatre fils et de fixer leurs extrémités : si on se place face au carton, à l'une des extrémités du faisceau de fils, en tournant le carton autour d'un axe horizontal, qui est celui des fils, de gauche à droite les fils tourneront les uns autour des autres également de gauche à droite, s'enrouleront deux par deux à chaque quart de conversion puis tous quatre ensemble et constitueront une corde unique dont les torsades iront en sens inverse de part et d'autre du carton jusqu'à ce qu'un moment arrive où l'angle d'ouverture sera tellement petit qu'on ne pourra plus faire tourner le carton (fig. 26).

On obtient le même résultat si, au lieu de placer le plan du carton perpendiculairement aux fils, on met le carton dans le même plan que les fils ; mais dans

1. Je ne cite que sous réserve les noms qu'on m'a donnés. Le métier tout entier est appelé *kamar*, qui signifie en arabe ceinture en cuir ou en tissu, par le vieux et *Mremma* par les deux Juifs de Tlemcen ; ce dernier mot est celui qu'on emploie aussi pour désigner le métier ordinaire à basse lisse. Les cartons sont dits *ourqa*, pl. *ourâq*, qui signifie feuille en arabe. Le peigne est dit *mechṭa*, terme lui aussi arabe.

ce cas, au lieu de tourner le carton de droite à gauche ou de gauche à droite, il faut le faire tourner vers soi ou en l'éloignant de soi, l'opérateur étant toujours supposé placé à l'une des extrémités du faisceau de fils et regardant dans la direction de la corde. Il s'agit de bien comprendre ceci ; le mécanisme est certes très simple; mais je sais par expérience que des mots — même des descriptions aussi précises que celles de Mlle Lehmann-Filhès — sont insuffisants; ce n'est qu'à la minute même où je vis l'ouvrier de Tlemcen au travail que je compris définitivement le mécanisme.

J'ajouterai de suite l'observation suivante : que le plan du carton soit perpendi-

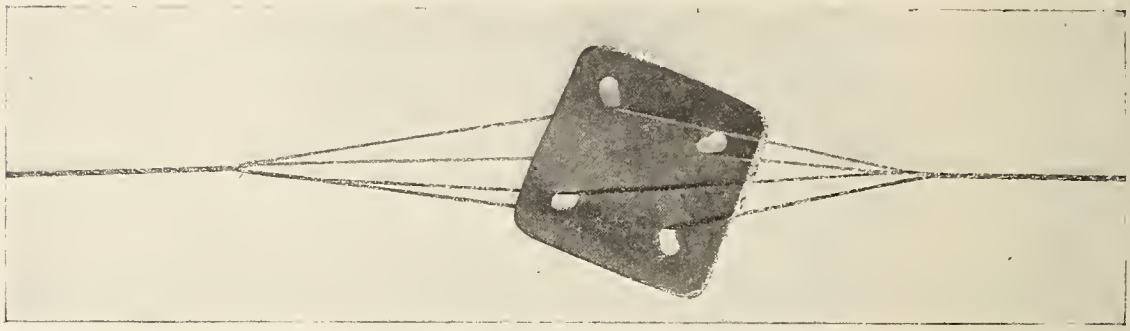


Fig. 26. — Torsion des fils ; carton en cuir de veau de lait ; trous usés.

culaire ou parallèle à celui des fils; la direction des forces déterminée par la tension des fils est toujours la double diagonale du carton avec point de rencontre en son centre ; mais dans le premier cas, l'usure donne une coupure rectilinéaire et de l'épaisseur du fil ; dans le second, l'usure donne au trou l'aspect d'un ovale épointé du bas, et plus ou moins dentelé selon la résistance du carton ou la force du fil : ainsi les fils d'or et d'argent déchiquètent rapidement même du cuir épais et entaillent le bois. Ces marques d'usure ont ce grand intérêt qu'elles permettent de reconnaître du premier coup d'œil si un carton, une planchette, une briquette etc. trouvés dans une fouille ou conservés, sans autre indication, dans un musée, ont servi à faire du tissage aux cartons (cf. la fig. 26).

Nous voilà donc en possession d'une cordelette formée de 4 fils : à chaque quart de tour du carton, c'est un nouveau fil qui vient sur le dessus, et si les quatre fils sont tous de couleur différente, notre cordelette ressemblera à certaines ficelles de pâtissier.

Il suffirait de mettre à plat plusieurs de ces cordelettes, détachées du carton, et de passer au travers des bouts de ficelle ou des bouts de bois très minces pour obtenir une sorte de ruban ou de sangle [1]. Mais il sera bien plus simple de profiter de l'écartement des fils maintenu par le carton pour passer notre ficelle à chaque conversion du carton. On passe donc ce fil de gauche à droite, puis on tourne ses cartons placés côte à côte et on repasse le fil de droite à gauche, et ainsi de suite, par un mouvement de navette. Le résultat sera un ruban à 2, 3, 4 etc. cordelettes,

1. Il semble bien que ce procédé soit employé en Algérie. Du moins, en décousant une ganse cordée, formée de six cordelettes (vert, jaune, jaune et noir, noir et jaune, jaune, vert), de deux fils chaque, cousue sur les lignes de couture d'une ousada (coussin) en étoffe, de Laghouat ou de Ghardaïa, que j'ai examinée à Alger, j'ai constaté que les six cordelettes étaient libres, et ne tenaient ensemble que par la ficelle de couture. Les deux cordelettes du milieu sont tordues en sens inverse et donnent par suite le motif typique des chevrons (alternativement noirs et jaunes) dont il est parlé plus loin. A bien regarder, il semblerait que cette ganse a été fabriquée et cousue en même temps, la trame ayant servi au fur et à mesure de fil de couture. C'est là une variation technique inédite, qu'il serait bon d'étudier de plus près sur place.

chacune animée de son mouvement de torsion propre et conservant son individualité mais toutes tenues ensemble.

Les cartons ont été placés, pour cela, dans le plan des fils : il suffit pour les faire tourner d'un quart, de les empoigner tous ensemble et de tordre le poignet d'un mouvement un peu brusque. A ceux des mes lecteurs qui voudraient essayer la technique, je conseille de commencer avec quatre cartons un peu grands, par exemple de 8 centimètres de côté et d'utiliser de la ficelle blanche, rouge, verte et bleue un peu grosse pour la cordelette, et de la ficelle ordinaire pour la navette.

Il est évident que ce fil de navette constitue la trame et que les cordelettes accordées constituent la chaîne.

Voici maintenant un autre détail important : la longueur des fils ou ficelles. Comme le carton tord la cordelette en avant et en arrière, si cette longueur est petite, il arrivera très vite que la torsion du carton sera impossible. Sans doute, on pourrait détacher l'une des extrémités du faisceau et laisser les fils se détordre, puis les rattacher : mais je ne conseille pas d'essayer cette expérience, que j'ai faite. Car les fils tordus s'enchevêtrent et comme il s'agit d'une occupation qui doit rapporter, on conçoit que l'ouvrier ne tient pas à risquer cette perte de temps. J'avais alors inventé une sorte de disque muni d'un crochet et qui pouvait tourner sur lui-même de façon à détordre d'un côté pendant que je tordais de l'autre. Mais pour que ce mécanisme marchât bien, il fallait que tous mes fils et ma cordelette fussent tendus à force. J'ignore si, dans un pays quelconque, on utilise ce système : Mlle Lehmann Filhès n'en parle pas et tous les métiers que j'ai vus en nature ou reproduits avaient des systèmes d'attache fixe.

Et c'est ici que se présentent quelques-uns des cas les plus intéressants que je connaisse d'utilisation d'une nécessité technique en vue d'un but ornemental.

En premier lieu, du moment qu'on doit faire le mouvement de navette pour tenir ensemble les diverses cordelettes, animée chacune de son mouvement propre, au lieu de tirer à chaque fois fortement la trame, il suffit de la laisser un peu lâche, avec avec un dépassement de part et d'autre. Pour assurer la cohésion, on a une sorte de couteau en bois (parfois en os, en cuivre (Tlemcen), etc.) avec lequel on serre la trame tout comme on la serre avec le peigne en fer dans le métier à tisser ordinaire (voir pl. VII). Ces dépassements donnent une sorte de dentelure arrondie dont certains ouvriers savent tirer parti, soit en exagérant le dépassement, soit par le choix d'une jolie couleur pour le fil de trame.

D'autre part, supposons que nos fils ayant été attachés de part et d'autre, il nous reste une longueur utilisable de deux mètres et que les cartons ont été placés à 50 centimètres de nous. A mesure que la confection du ruban avance, l'angle d'ouverture des fils à la partie antérieure augmente et il arrive un moment où la tension est telle que, à moins de déchirer les cartons en diagonale ou de faire sauter les fils, il faut s'arrêter. Mais de l'autre côté des cartons, les fils auront eu pour leur torsion 1 m. 50. Il suffira en conséquence de pousser vers ce côté les cartons pour amener une torsion plus serrée de l'autre côté et redonner du jeu en avant. On répètera encore la même opération jusqu'à ce que ce soient à leur tour les fils de l'autre côté qui seront serrés au point d'empêcher tout mouvement de rotation des cartons. Il suffira alors de nouer en avant des cartons, ou même de couper la chaine et la trame des deux bouts pour avoir un ruban. Et ce ruban ne se défera pas, justement parce que toutes les cordelettes, quoique tordues individuellement, sont serrées par la trame prise à force par chaque torsion nouvelle.

Seulement, il y aura un défaut. Les cartons ont toujours été tous tournés dans le même sens, par exemple d'arrière en avant par rapport à l'ouvrier. Les cordelettes ont donc toutes tendance à s'incurver d'un même côté et le ruban une fois détaché,

on aura beau le détirer, il se tordra tout entier en spirale. C'est le cas pour le ruban à fils d'or, pl. XXIII, *f*. Le plus qu'on obtiendra en tirant fortement, c'est que le ruban gondolera, sans se tordre sur lui-même.

Il s'agit donc de remédier à ce vice de fabrication. Pour cela il y a deux moyens :

A. — Supposons en premier lieu que nous ne voulons faire qu'un ruban à deux cordelettes. En tournant le premier carton d'arrière en avant, nous obtenons une rotation des fils de gauche à droite ; et en tournant le second carton d'avant en arrière, la rotation des fils sera de droite à gauche. Ainsi la torsion de la première cordelette sera compensée par la torsion en sens inverse de la deuxième et le ruban sera parfaitement égal et plat. Mais de plus, ces spires inverses qui se rencontrent déterminent un motif ornemental déterminé, le *chevron*.

Or le chevron est précisément l'un des caractères typiques de tout produit obtenu par le tissage aux cartons : il n'y a pas un seul autre métier à tisser qui fasse du chevron ; seuls les métiers à faire du cordonnet en donnent, mais le cordonnet n'est pas plan et ses fils s'entrecroisent, ne gardant pas leur individualité. La technique est donc tout autre, et la confusion, ainsi que la dérivation technologique, est impossible.

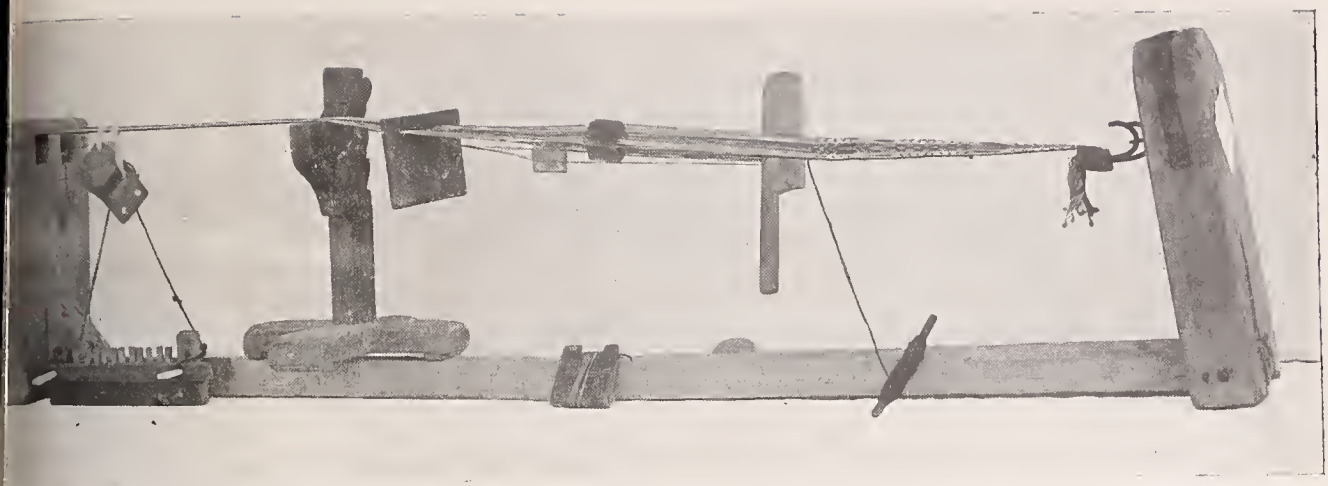
Or, tourner l'un des cartons dans un sens et l'autre dans l'autre est une opération déjà plus compliquée : ou bien il y faut les deux mains, et par suite lâcher la navette, ou bien l'ouvrier a besoin d'un aide. Ces deux moyens sont en effet utilisés, selon les ouvriers et les régions, l'aide surtout quand le nombre de cartons est assez grand. La manipulation peut être d'ailleurs facilitée par ceci, qu'on avance vers soi les cartons à tourner dans un sens, par exemple tous les cartons pairs, et qu'on recule un peu les cartons impairs. On obtient ainsi un double jeu et un ouvrier habile arrive très bien à faire le double mouvement de rotation sans perte de temps. Comme de juste, le ruban présente alors des combinaisons de chevrons diversement colorés.

B. — Quant au second moyen pour équilibrer les torsions individuelles, il a cet avantage de détordre les fils au-delà des cartons, et par conséquent de permettre de repousser ceux-ci jusqu'à l'extrême limite du métier.

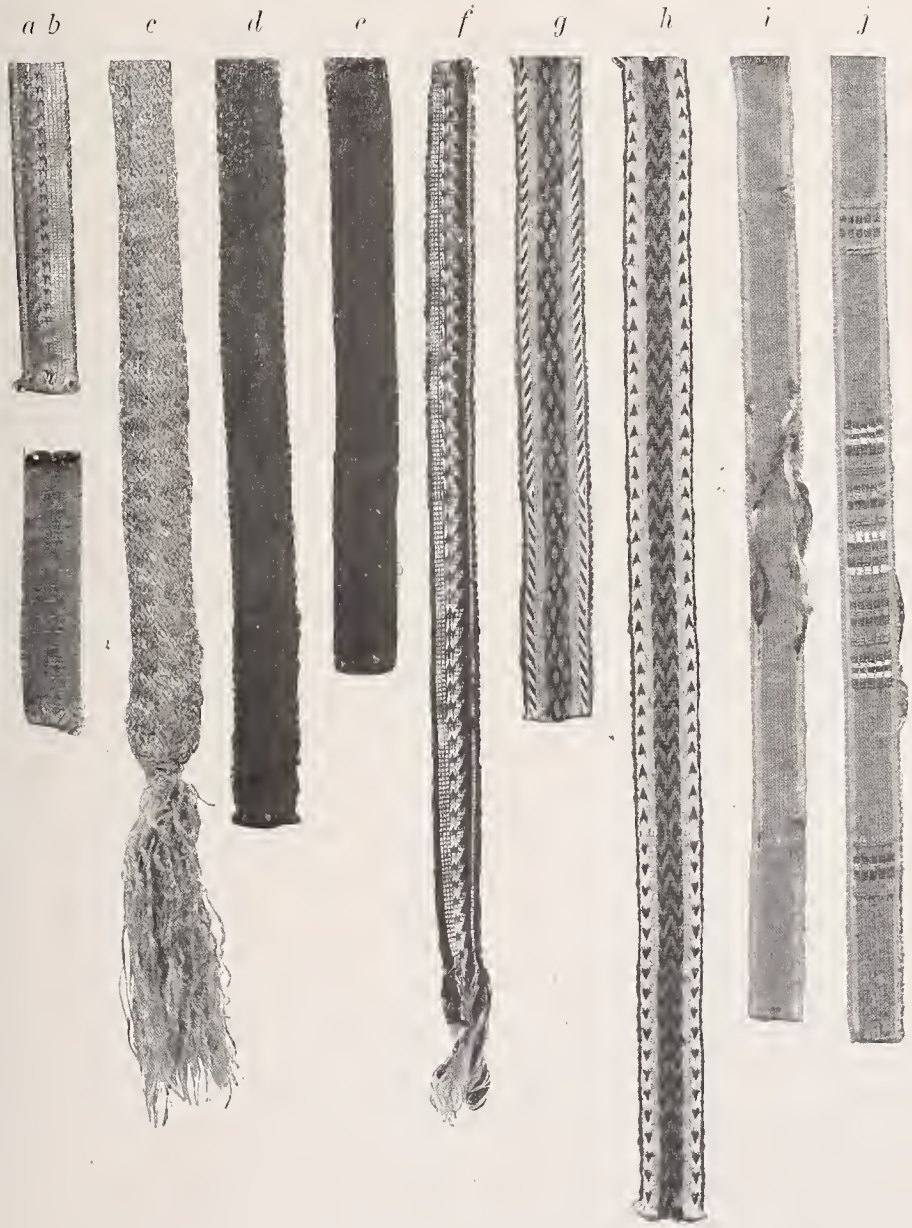
Reprenons l'exemple de tout à l'heure : les cartons sont placés à 50 centimètres de l'ouvrier, et le moment est arrivé où ils ne tournent plus. Au lieu de les reculer, admettons que l'ouvrier leur fasse faire un quart de conversion en sens inverse, c'est-à-dire d'avant en arrière : il y a détorsion ; il fait encore le même mouvement ; nouvelle détorsion. Si pour arriver au point mort il a fait 25 torsions par exemple d'arrière en avant, il lui suffit de faire maintenant 25 torsions en arrière coup sur coup, pour que les fils d'au-delà les cartons se retrouvent tous parallèles, dans leur position primitive. Il suffira alors de reculer les cartons, de recommencer la confection du ruban pendant 25 torsions, de détordre, etc. jusqu'au bout.

Cependant, détordre ainsi les fils occasionne une perte de temps et une usure des matériaux. Pour remédier à ce double inconvénient, il y a un moyen bien simple. Quand l'ouvrier est arrivé au point mort, il fait sa première torsion en arrière, puis il passe sa navette ; il fait ensuite la deuxième torsion en arrière et passe de nouveau sa navette, et ainsi de suite jusqu'à la vingt-cinquième. Résultat : le ruban a été continué. Et comme la détorsion donnait du jeu de l'autre côté des cartons, il a pu repousser ceux-ci autant qu'il a voulu pour avoir de la place en avant des cartons.

Mais lorsqu'il a fait sa première torsion en arrière, il a perdu un point. En effet, ce sont les mêmes fils qui sont restés en dessus ; de plus, si les fils s'enroulaient auparavant les uns autour des autres de gauche à doite, maintenant ils vont



1. — Métier de Tlemcen. A gauche, support, cartons et peignes pour la laine ; à droite, peigne, cartons, couteau de bois et navette primitive ; en bas, peigne cassé.



2. Rubans faits au métier aux cartons : *a-h*, Tlemcen ; *i*, *j*, Tunis.

s'enrouler de droite à gauche et par suite le dernier toron de la première série fera avec le premier toron de la seconde un angle obtus. De plus, à l'endroit du début du retournement le ruban change d'épaisseur (puisqu'il y a un point où la trame n'a pas passé) ce qui donne un reflet qu'accuse le changement de sens des torons.

Il suffira de tourner les cartons par exemple dix fois d'arrière en avant, puis dix fois d'avant en arrière et ainsi de suite alternativement pour obtenir un ruban à chatoiements également répartis, bien plat et qui ne gondolera pas (pl. XXIII, *b*, *d* et *e*).

C. — Le stade suivant, ce sera la combinaison des moyens A et B. Nous avons supposé que tous les cartons pairs tournaient d'arrière en avant et tous les cartons impairs d'avant en arrière. Après vingt-cinq torsions, l'ouvrier change; les pairs iront d'avant en arrière et les impairs d'arrière en avant. Le premier résultat sera la détorsion de tous les fils situés au-delà des cartons et la faculté de reculer ces derniers autant qu'on voudra.

Et le deuxième, très important au point de vue ornemental, sera que tous les chevrons changent de sens. Ceux qui avaient leur pointe dirigée vers les cartons l'auront maintenant vers l'opérateur; et réciproquement. Il y a donc *retournement du motif ornemental* à partir d'un point double sans torsion. Ce procédé, fréquent en d'autres pays, par exemple à Akhmîn (cf. fig. 34) semble inconnu en Algérie.

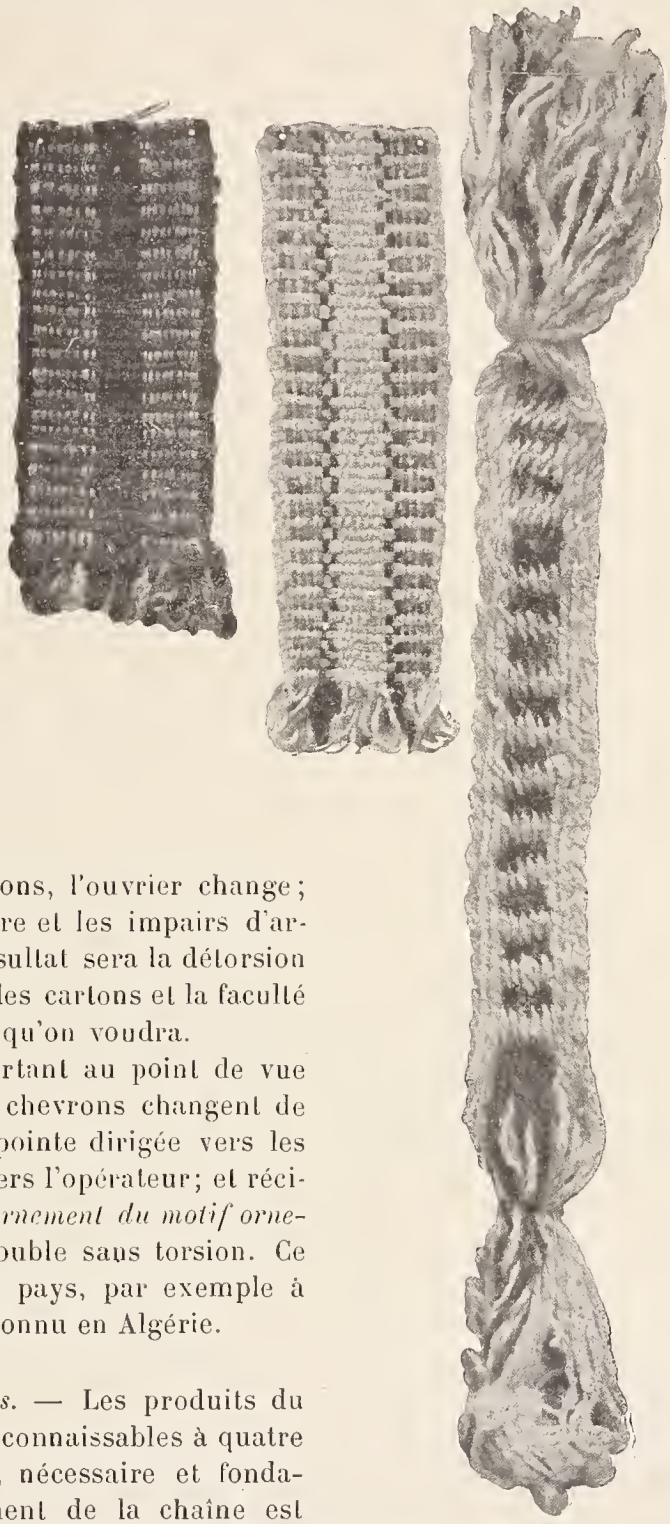


Fig. 27. — Deux fragments de sangle de Sidi-Aïch, faites sur petit métier ordinaire; fragment de sangle en laine, Tlemcem; dans le haut on voit que le retournement des cartons a occasionné le doublement de largeur de la bande noire.

Caractéristiques des produits. — Les produits du tissage au carton sont donc reconnaissables à quatre caractéristiques. La première, nécessaire et fondamentale est que chaque élément de la chaîne est tordu sur lui-même en manière de corde, au lieu que dans tous les autres métiers à tisser les éléments des fils restent parallèles. Le résultat sera que dans les métiers ordinaires, les fils de la trame et ceux de la chaîne se coupent perpendiculairement, au lieu qu'avec le métier aux cartons ils se coupent obliquement et déterminent des angles internes. (Cf. fig. 27).

Les deux autres caractéristiques sont déjà moins générales et moins nécessaires, car leur apparition dépend de la longueur du métier. S'il est court, on est obligé de changer à plusieurs reprises le sens de la rotation des cartons et ces rétroversions conditionnent la formation de chevrons extérieurs et apparents.

Or, si je n'avais pas vu travailler à ses sangles le vieillard de Tlemcen, s'il ne m'avait pas donné une leçon, si je n'avais pas acquis son peigne, son support (pl. XXIII), et deux cartons (fig. 26 et 30), si enfin je ne l'avais pas prié de retourner les cartons (fig. 27), jamais je n'aurais reconnu dans ses sangles de laine grossière — dont j'avais acheté déjà des specimens dans des boutiques — un produit du tissage aux cartons.

L'explication pourtant était simple : a) les fils avaient une longueur de près de 5 mètres, étant tendus sur un côté tout entier de la cour de la maison. De sorte que l'ouvrier, assis à terre, pouvait reculer son peigne et ses cartons à volonté, pour ainsi dire sans avoir à s'occuper de la grande torsion du bout ; b) Et cette torsion n'avait guère de force, étant donné que les fils étaient faits avec des laines achetées brutes au marché et filées par le vieillard lui-même (fig. 28) avant de se mettre au travail. Ces fils de laine, sans résistance isolément, étaient renforcés par la nouvelle torsion, très régulière, que donnaient les cartons.

Fig. 28. — Deux fuseaux : le grand, Tlemcen ; le petit, Alger.

De sorte qu'à proprement parler, cet ouvrier faisait plutôt de la corderie en laine que du tissage. Les torons allaient dans le même sens ; et en coupant les fils, la sangle s'incurvait : mais avec une matière première aussi lâche, il suffisait de tirer à force, par exemple sur le genou, pour amener un état suffisant de parallélisme, qui pour une sangle n'est jamais une nécessité bien rigoureuse.

Ce même ouvrier a fait aussi des sangles d'une contexture plus serrée dont il n'a pu me retrouver qu'un seul échantillon (pl. XXIII, *c*). Là aussi, il confectionnait trois ou quatre mètres à la file, sans retourner ses cartons ni faire de chevrons.

Je crois en conséquence que c'est le système de cet ouvrier qui est la forme la plus primitive connue du tissage aux cartons, à la fois par le mode d'attache, la forme du peigne, l'uniformité de la technique, la grossièreté de la matière première et le but restreint, d'utilité courante et primordiale, des objets fabriqués.

Et à ce propos, je suis persuadé qu'une étude approfondie et comparative des harnachements nous réserve encore bien des surprises et bien des découvertes théoriques.

La troisième caractéristique est la moins fréquente de toutes, mais quand on la rencontre, il n'est pas besoin de manipuler l'étoffe ; elle est décisive : aucun autre métier ne donne le point nul et le retournement (le renversement ou la rétroversion) du motif ornemental.

La quatrième, enfin, c'est que les étoffes, sangles et rubans faits au métier ordinaire, si on tire, prêtent en long, en large et en biais ; faits au métier aux cartons, ils ne prêtent absolument pas ni en long ni en large et très peu en biais ; ils ne se défilent pas non plus si facilement aux extrémités coupées. De sorte qu'on peut les

distinguer rien qu'au toucher, et que d'autre part leur solidité à toute épreuve et leur résistance à l'usure les font rechercher.

Sans doute, la concurrence industrielle européenne est intervenue aussi dans ce domaine : j'ai vu dans les boutiques d'Alger, avant de trouver de vrais rubans aux cartons, bien des rubans ornementés de chevrons ou de motifs rappelant ceux des rubans tissés aux cartons (cf. fig. 29). Mais à ma remarque que je cherchais du ruban cordé, et dont la trame ne formât pas avec la chaîne un quadrillage, les marchands d'Alger répondaient : « Eh ! tu veux du ruban de Tunis ; je n'en ai pas ; c'est plus cher ».

Fig. 29. — Spécimen d'imitation de rubans aux cartons.

Le passage des fils. — Pour passer les fils à travers les cartons et ranger ceux-ci comme il faut, il y a toutes sortes de précautions à prendre sur lesquelles mes trois professeurs ont chacun longuement insisté. Comme les modèles courants ne comportent que deux couleurs, ou même une seule, il faut d'abord couper des bouts de fil plus longs que le double de la longueur du métier et passer les deux bouts libres par les deux trous situés en haut du carton, mais non pas en diagonale. On passe simplement le repli dans un crochet, un bout de bois qu'on fait tenir, l'orteil, etc. Puis on passe de même deux fils dans les trous du bas et on tient le carton bien droit, tout en recommençant l'opération pour les cartons suivants, de sorte qu'à la fin on tient tout le jeu dans la main gauche. Cela fait, on lie le tout en croix et c'est alors seulement qu'on défait les fils accrochés de manière à ne pas les mêler et on les attache au métier. Si dès le début on n'a pas établi soigneusement le parallélisme des fils, on peut être sûr que tout le travail ultérieur en sera gâté.

De même, chaque fois qu'on cesse le travail, il faut avant toutes choses rapprocher et égaliser les cartons, puis les lier en huit ou en croix « avec le nœud en haut ».

Matière des cartons. — J'ai adopté en français le terme de « tissage aux cartons », alors que le terme allemand de « Brettchenweberei » signifie « tissage aux planchettes », parce que en Algérie on utilise actuellement des carrés de gros carton brun. Le carton a remplacé des carrés de cuir, cuir de chameau (juifs de Tlemcen), cuir de veau non sevré (vieillard de Tlemcen). Au Caucase, on emploie des cartes à jouer ; à Carthage et à Planisch près Worms on a trouvé des planchettes en os ; dans beaucoup de pays (Islande, Yürükes d'Appa), on se sert de planchettes en bois, minces et bien lisses ; je crois bien qu'en Chine les planchettes sont en ivoire. Bref, seuls les métaux sont éliminés comme trop lourds et sans doute trop résistants : car la tension des fils est par moment telle que l'usure doit se produire, et l'on aime mieux, comme de juste, que ce soit aux dépens du carton qu'à ceux des fils. Les fils d'or et d'argent entaillent les cartes profondément, et à Tlemcen on m'a expliqué que si on employait pour ce travail des planchettes en bois, à moins d'avoir un bois de contexture extrêmement serrée, les fils métalliques couperaient les planchettes en suivant les fibres, y tiendraient à force et perdraient leur revêtement métallique. « Le cuir des souliers ne vaut rien parce qu'il se tord ; le meilleur, c'est le cuir des vieilles selles » (vieillard de Tlemcen). Le carton verni bleu est aussi très bon. Le morceau de cuir de veau représenté fig. 26 a une cinquantaine d'années d'existence ; le morceau de carton (fig. 30) n'a que trois ans et a peu servi. Le trou central n'est là que pour passer un lien et attacher les cartons quand on ne s'en sert pas.

Le peigne. — Le peigne mobile, et de dimensions restreintes, est destiné à maintenir écartés les fils en arrière des cartons. Entre chaque dent passent toujours tous les fils d'un même carton, et rien qu'eux.

De tous les peignes pour tissage aux cartons que j'ai vus, en nature ou dessinés, c'est celui du vieux fabricant de sangles qui est le plus grossier sinon le plus primitif. Alors que sur les autres, on passe une baguette de bois ou de métal à travers les dents pour empêcher les fils de remonter, ce peigne primitif est muni de deux morcea uxde bois plat, troués au feu, qui rabaissent la laine de part et d'autre des dents, et que viennent fixer deux chevilles perpendiculaires (fig. 30).

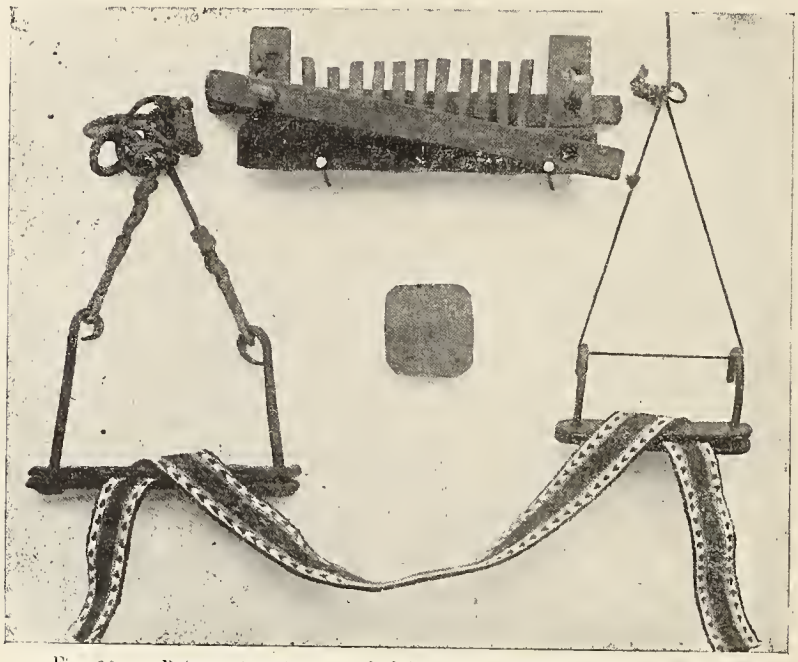


Fig. 30. — Peigne et carton pour la laine; deux attaches en fer et mode de fixation du ruban.

Quant aux peignes pour rubans, ils sont sinon primitifs, du moins très anciens puisqu'on en a trouvé dans le palafittes de Suisse et dans des stations du début du Bronze de la Poméranie maritime (Götze); ces peignes sont une simple adaptation, à ce que je crois, des peignes à cheveux néolithiques et demi-civilisés (Nègres, etc.) au lieu que le peigne à laine de Tlemcen est nettement un outil industriel.

La trame. — La trame peut être très grosse ou très mince, selon qu'on veut donner ou non du relief et des reflets au ruban ou la laisser dépasser pour obtenir de chaque côté des dentelures visibles. La principale difficulté de la technique consiste précisément à ne pas tirer la trame, sinon le ruban change de largeur et gondole ; il faut la passer sans tirer fort et laisser un dépassement toujours égal. Etant donnée la résistance aux déformations dont j'ai parlé, il n'y a pas d'avantages à serrer le ruban : on peut laisser la trame très lâche dans le ruban, la torsion en corde la serre toujours assez.

Quand on a passé la trame, on serre l'angle précédent avec le couteau plat, qu'on frappe à petits coups; on voit à la réflexion que ce sont en effet les angles précédents sur qui agissent ces coups et non l'angle ouvert où passe le couteau; il n'y a donc pas lieu de s'occuper du fait fréquent que la trame ressort un peu à la suite du couteau. Le couteau est d'ordinaire en bois : pourtant l'un des ouvriers juif en avait un en cuivre massif, très lourd, par manie peut-être, car les assistants, tisseurs aux cartons aussi, m'ont dit préférer le couteau de bois (cf. pl. VII).

Quant à la navette, qui prend en Orient des formes diverses, c'est à Tlemcen un simple bout de bois ; il est assez curieux de remarquer que la navette du tisserand à métier vertical, dont l'industrie est si répandue et si florissante à Tlemcen, n'a pas été adoptée par les tisserands aux cartons. Il m'a semblé d'ailleurs que les

deux catégories de tisserands ne se fréquentent pas, et même se méprisent. En tout cas, il n'y a aucun point de contact entre les deux techniques, qui sont nées et ont évolué, partout et toujours, indépendamment l'une de l'autre.

D'autre part, on ne peut recourir à la technique de la tresse et du lacet, puisqu'il n'y a pas de trame. C'est pourquoi, j'en reviens à la première hypothèse, qui est que le tissage aux cartons est une complication de la corderie.

Le métier. — Ce qui me confirme dans cette idée, c'est que le métier de Tlemcen (Planche XXIII), comme celui de Tiflis (fig. 31), est un perfectionnement en somme rare, et qui ne semble se rencontrer que là où on tisse aux cartons avec des fils de soie, des fils métalliques ou du crin (Caucase). On a déjà vu que mon vieillard de Tlemcen n'avait pas de métier du tout : un système de fixation (fig. 30) à chaque bout, contre deux murs, un peigne rudimentaire et des cartons, c'est tout ce qu'il lui fallait, puisque le support représenté (Pl. VII), il me l'a vendu volontiers parce qu'il ne s'en servait pas. Les apprentis de Constantine fixent l'une des extrémités à leur orteil droit et l'autre au pouce gauche, les femmes islandaises à un arbre et à leur ceinture. Et c'est très certainement ce moyen qui doit avoir été le plus primitif, car il peut s'appliquer en plein air au lieu que le procédé de Constantine me paraît imposé par l'exiguité des ateliers algériens, exiguité qui frappe quiconque voyage dans l'Afrique du Nord.

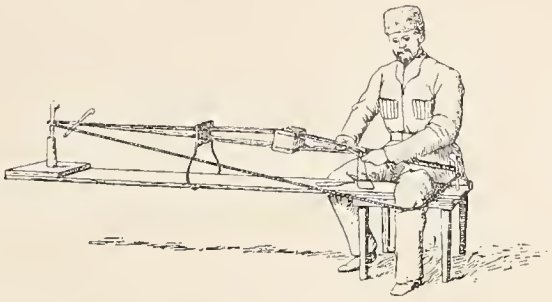


Fig. 31. — Métier de Tiflis, d'après Bartels. Z. f. E., 1898, p. 35.

D'ailleurs, en Algérie et en Tunisie, la fabrication est industrielle [1], de même qu'à Tiflis, Mosoul, etc., au lieu qu'en Islande elle ne subvient qu'aux besoins domestiques, d'où les grandes difficultés qu'ont éprouvées les ethnographes à acheter des spécimens de ceintures et rubans de ce genre en pays scandinaves. Aussi le tissage aux cartons est-il dans ces pays le monopole des femmes, alors qu'il est en Orient un travail d'hommes, phénomène que nous avons déjà rencontré pour les poteries. La technique islandaise — c'est celle que Mlle Lehmann-Filhès a réussi à étudier le mieux en détail [2]. — présente donc un caractère de « primitivité » indéniable. Et peut-être faut-il regarder l'une des régions maritimes de la Suède, de la Norvège, du Danemark ou de l'Islande, comme l'un des lieux d'invention de notre technique, en tant que dérivation de la corderie des pêcheurs, d'autres centres d'invention ayant pu exister ailleurs.

Le décor. — Il me semble même que l'identité des principes fondamentaux de la technique ne saurait être seule en jeu ici, pas plus que dans la technique de la poterie revêtue d'un engobe, ou à décor incisé, ou peint : il faut bien, en céramique, admettre de nombreux centres d'invention, indépendants, pour la poterie à la main. Pour le décor incisé, J. de Morgan reconnait la polygenèse, et on doit l'admettre également pour le décor peint (Chine, Mésopotamie, Amérique du Nord, Amérique du Sud).

1. Le vieillard m'a dit qu'il lui faut un mois pour faire une sangle de laine, du modèle représenté fig. 27, de 2 m. 50 de long.

2. Dans *Zeitschrift des Ver. f. Volksk.* 1899, p. 24 et suiv. et pl. I; *Ueber Brettchw.*, passim.

Il faudrait donc analyser aussi le décor des rubans et étoffes tissés aux cartons. Ceci ne sera possible que du jour où auront été centralisées un grand nombre de productions différentes de cette technique. Ainsi on distinguera le décor à chevron, le plus simple et qui se rencontre un peu partout, du décor à inscriptions (Le Caire, Lehm. F., loc. cit. fig. 39 ; Arménie, ib. fig. 40; Perse, ib. fig. 41 ; Islande, fig. 43) du décor à damier (Caucase, ib. fig, 42; Islande, fig. 45) à losanges (Perse, Caucase, ib. fig. 66 et suiv.) ou à dents de scie (Tlemcen) et du décor à fleurs ou à personnages (Islande).

Nombre des fils. — Mais le décor lui-même est aussi fonction, partiellement, du nombre des fils par carton. On peut travailler à deux fils; dans ce cas le ruban est très mince; avec quatre fils il est assez épais. En Algérie, on travaille à 4 fils, de même que, le plus souvent, dans le reste du monde. Mais en Suède et en Norvège on travaille aussi à 6 fils et même à 10 fils. A Mosoul on emploie des cartons à 6 trous, hexagonaux, avec un 7e trou au centre par lequel passe une laine préalablement cordée ou une ficelle, autour de laquelle viennent se tordre les six fils; la sangle ainsi obtenue est épaisse et d'une résistance à toute épreuve [1]. Quant aux planchettes trouvées à Carthage par le P. Delattre, elles sont à six fils.

Nombre des cartons. — Avant d'examiner d'autres variations, je crois bon d'indiquer que le nombre des cartons varie avec les ouvriers, les régions et l'objet à fabriquer : il ira de 9 ou 13 à 25, 31, 55, 75 et davantage, rarement en nombre pair, afin d'avoir une cordelette au milieu. Il ne faut pas croire en tout cas que cette technique aux cartons ne permet de faire que des rubans étroits. Les seules difficultés à vaincre, dès que le nombre des cartons augmente, c'est d'arriver à les tourner proprement et à lancer la navette primitive sans accrocher; dans ce cas, une petite navette moderne fait fort bien l'affaire.

Et c'est à la première de ces difficultés que je serais tenté d'attribuer l'application à cette technique du procédé de la réserve, ce qui fournirait un nouvel exemple de l'utilisation esthétique d'une nécessité technique.

Procédé de la réserve. — Supposons que sur 75 cartons, nous en utilisions 51 et en repoussions un peu 12 de part et d'autre du milieu, et les laissions sans les toucher. La trame ne vient joindre que les fils des cartons qui tournent, et sur les 4 fils de chacun des cartons repoussés, deux restent dessus et deux restent dessous, sans torsion. Après quelques tours, nous ramenons ces 24 cartons et en repoussons 24 autres; et ainsi de suite. Le résultat sera un ruban avec des parties flottantes dites « en réserve ». C'est là un procédé fréquent dans les tissus coptes [2] et dans bien d'autres tissus. Mlle Lehmann-Filhès reproduit une très belle ceinture d'argent à réserves, rapportée de Bagdad par le baron von Oppenheim (fig. 32) et, pour ne pas être en reste, j'ai

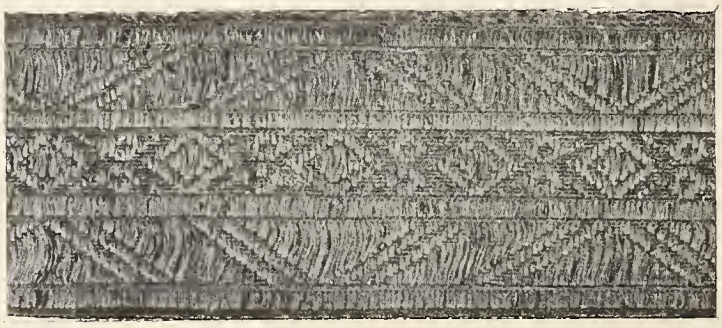


Fig. 32. — Fragment de ceinture d'argent, Bagdad, d'après Lehmann-Filhès, fig. 69.

1. Cf. Lehmann-Filhès, *Ueber Brettchweberei*, pp. 40-41.
2. A. Gayet, *Le costume égyptien*, Paris, 1900, p. 24, 36, etc.

enseigné à mes deux professeurs juifs de Tlemcen, qui l'ignoraient totalement, ce procédé spécial, ainsi qu'on peut le voir sur le morceau d'essai, planche XXIII.

Broderie. — Voici maintenant une autre variation que je ne m'explique pas très bien parce que je ne l'ai pas vu faire ; elle semble inconnue de Mlle Lehmann-Filhès. Il s'agit du ruban acheté à Alger comme étant de provenance tunisienne, pl. XXIII, *i* et *j*. Le fond est vert, les deux bordures sont jaunes, les cartons sont tournés en sens inverse par chiffres pairs et sont au nombre de 25. A un moment donné on passe et on repasse un fil de « soie d'Alger » en ne tournant que les cartons 1 à 3, 7, 11, 15, 19, 23 à 25 ; puis on reprend le mouvement primitif 4 fois et on passe de nouveau des fils de soie de la même manière. On obtient ainsi un décor de soie dont les motifs peuvent varier considérablement. Ces rubans sont destinés tout spécialement à border les manches des petites vestes tunisiennes et algériennes.

Or de tous les specimens reproduits par Mlle Lehmann-Filhès, le seul qui *semble* surbrodé est le ruban de sa fig. 14 et qui provient d'Akhmîm. Comme la nécropole date des VIIe-XIe siècles, que la fondation de Qairouan par Oqba date de 677 environ et que les Fatimites, venus de la Tunisie au Xe siècle, eurent toujours avecelle des rapports étroits, on peut supposer que la technique de la surbroderie, sinon même la technique du tissage aux cartons, a été introduite en Tunisie, puis en Algérie, par des ouvriers coptes islamisés.

Répartition géographique du tissage aux cartons. — La carte ci-joint (fig. 33) ne doit être considérée que comme incomplète et provisoire. Si je l'ai dressée, c'est uniquement parce que l'adjonction, grâce à mon enquête, de l'Afrique du Nord, est de nature à faire prévoir l'existence de la technique aux cartons dans la Péninsule Ibérique d'une part, et de l'autre, vers le Sud, peut-être chez les Touareg.

D'autre part, la provenance de certaines pièces signalées par divers auteurs est donnée en termes trop vagues : ainsi, dire qu'un certain ruban tissé aux cartons est un « ruban de mandarin chinois », est insuffisant ; je doute que la technique dont il s'agit soit connue dans toute la Chine, et selon qu'elle l'est au nord ou au sud, cela a pour nous cette importance, qu'on peut tenter de déterminer si elle a été importée par des musulmans, ou si on doit y voir un élément du cycle culturel babylonien, ou bien méditerranéen.

Car il est peu de techniques aussi caractérisées que celle-ci et dont par suite la valeur classificatrice soit aussi nette. Voici la liste des localités où le tissage aux cartons existe ou a existé :

Afrique du Nord : Merrâkech, Fez, Tetouan, Oudjda, Tlemcen, Alger, Blida, Constantine, Tunis, Carthage.

Egypte : Le Caire, Akhmim, Moyen et Nouvel Empire.

Syrie : Damas.

Asie Mineure.

Europe Orientale : Athènes, île d'Eubée, Constantinople.

Asie : Caucase, Bagdad, Mosul, Mesopotamie, Perse, Bokhara, Benarès, Birmanie, Siam, Timor, Célèbes, Japon (où ?), Chine (où ?).

Europe : Finlande, Suède, Norvège, Islande, Danemark [1], Prusse Orientale et

1. Pendant l'impression du présent Mémoire, j'ai reçu de M. le Dr Richard Stettiner, attaché au Kunsthistorisches Museum de Hambourg, sa monographie récente sur les étoffes trouvées dans les tourbières du Schleswig-Holstein (*Brettchenweberei in den Moorfunden von Damendorf, Daetgen und Tersberg im Museum von Kiel; eine Untersuchung zur praehistorischen Kultur.* Tir. à part cart. des Mitteil, des Anthropologischen Vereins in Schl. Hol., fasc. XIX, Kiel, 1911, 8°, 32 pages, X pl.). A signaler cette découverte intéressante, que la technique aux cartons a été uti-

Occidentale, Poméranie, Worms (époque romaine), Suisse (époque lacustre) Kiev. Il convient d'ajouter que nulle part en Kabylie je n'ai vu employer ce métier ni aucune pièce du costume kabyle qui en nécessiterait l'usage : les ceintures (*agous*) des femmes sont formées de tresses réunies par des étranglements.

Telle quelle, déjà, notre carte est fort instructive : peut-être sera-t-il au pouvoir de quelqu'un de mes lecteurs de la compléter.

L'antiquité du métier aux cartons. — Ceci nous conduit à poser le problème des

Fig. 33. — Essai d'une carte de répartition du tissage aux cartons.

origines. Chronologiquement, les documents les plus anciens appartiennent : *a*) aux palafittes suisses de la fin du néolithique, peut-être ; *b*) à l'âge du bronze en Danemark, peut-être ; *c*) aux IIIe-IVe siècles après J.-C. : région de Kiel; Norvège; Nécropole d'Anduln, district de Memel (Prusse Orientale) [1] ; *d*) en Egypte, nécropole d'Akhmîm (VIIe-XIe siècles) [2] (fig. 34).

lisée pour faire les rubans en bordure d'un pantalon, d'un manteau, etc., l'une de ces bordures a nécessité 140 cartons ; ce sont les bordures de ce genre que désignerait le mot vieux-germanique *fresum ;* les étoffes de ces tourbières datent des débuts du IIIe siècle après J.-C.

1. A. Götze, *Brettchenweberei im Altertum*, Z. f. E., 1908, p. 484 sq.

2. M. Lehman-Filhès, *Ueber Brettchw.*, p. 20 et fig. 22 et 29; j'ajoute que j'ai vu au Musée Guimet, dans la collection Gayet, une ceinture qui présente les caractéristiques du tissage aux cartons.

Cependant M. Jacobsthal puis Mlle Lehmann-Filhès jugent que les ceintures de la plupart des statues représentant les Pharaons du Moyen et du Nouvel Empire n'ont pu être faites qu'aux cartons et Mlle Lehmann-Filhès a restitué, par cette technique, la ceinture très large (d'environ 45 cartons) de Touthmosis [1]. Mais C. F. Lehmann pense que cette technique, encore courante dans les souks de Mosoul, est d'origine babylonienne [2] ce qui ne sera pas pour déplaire aux panbabylonistes. Le P. Delattre a trouvé à Carthage, dans des tombes puniques, un grand nombre de petites plaques en os perforées aux coins [3], que W. Lüdtke a identifiées avec raison [4] aux cartons pour le tissage des rubans.

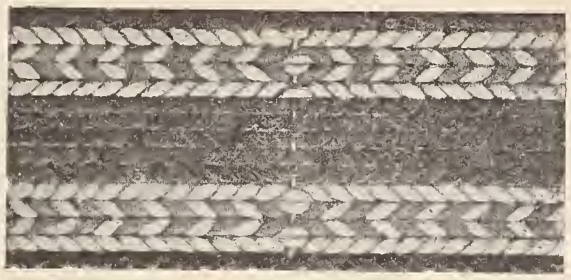


Fig. 34. — Fragment d'un ruban trouvé à Akhmim, d'après Lehmann-Filhès, fig. 29.

La haute antiquité du tissage aux cartons ne saurait donc faire de doute.

Les origines du métier aux cartons. — J'ai déjà dit que sa base technologique c'est le principe du cordage, et que par suite je suis disposé à voir un lien entre la corderie et ce système de tissage. La technique de la corderie comprend en effet plusieurs stades, dont le premier, qui consiste à faire une corde avec des fibres non encore tordues, ne nous concerne pas. Mais dès qu'on fait une corde à deux ou à plusieurs liens déjà cordés, on a un point de départ suffisant. Car il suffit de diminuer les dimensions de la roue, d'ordinaire pleine, d'ôter les chevilles ou les crochets et de faire passer par les trous existants ou qu'on fait à dessein deux ou quatre ficelles cordées pour fabriquer une corde plus grosse, qu'on pourra unir à d'autres par des chevilles de bois, des bouts de roseau, des ficelles coupées ; puis la technique peut se perfectionner comme j'ai dit. Et comme notre technique de la corderie, même rurale, est déjà elle-même évoluée, il faut la supposer à ses débuts et répondant à des besoins plus simples. Je rappellerai seulement que la jonction de plusieurs cordes entre elles à plat au moyen de brins, c'est-à-dire d'une trame rudimentaire, semble courante chez beaucoup de pêcheurs. Ce serait donc peut-être chez une population maritime qu'aurait pris naissance la technique aux cartons.

C'est là une hypothèse. En voici une autre. Si l'on fait la coupe d'un ruban tissé aux cartons, on constate qu'elle répond exactement à celle de la vannerie grossière ou d'une palissade à branches entrelacées, seulement dans la vannerie ou la palissade, c'est la « trame » qui est fixe et la chaîne dont on passe les brins isolément.

Supposons que nous voulons assouplir l'un de ces éléments, et plus précisément la chaîne, en remplaçant par exemple les branches flexibles par du fil de fer : qu'on aille chez un fabricant-treillagiste, et l'on verra la machine tordre les fils de fer de manière à fixer les échalas. Admettons qu'on rapproche ces échalas et, au lieu de tordre plusieurs fois le fil de fer, qu'on ne le torde qu'une fois : on a une sorte d'étoffe ; et si on remplace les échalas par un fil de fer qui va et vient en qualité de trame, on a une étoffe métallique identique aux rubans tissés aux car-

1. *Ibidem*, p. 36-37.
2. *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XIV, p. 368-369.
3. *C. R. Acad. Inscr.* 1899, p. 317.
4. *Z. f. E.*, 1904, p. 107.

tons. Il va de soi que le fil de fer n'est là que pour illustrer la possibilité. Mais ne se pourrait-il pas qu'on ait quelque part transposé à des fibres souples la technique jusque là utilisée avec des matières semi-rigides, comme pour faire des paniers.

On remarquera que si on suppose souples la chaîne et la trame de la palissade, on peut faire une sorte d'étoffe treillagée. Cela s'est fait : de ce type sont les étoffes des palafittes. Et si la découverte par Mlle Lehmann Filhès du tissage aux cartons est un bien jolie « performance » scientifique, non moins jolie est la restitution par M. Götze de la technique lacustre. La fig. 35 explique le mécanisme : les cordelettes verticales tombent librement ; la cordelette qui fait la chaîne est tordue sur elle-même par une planchette de bois et les deux brins sont tendus chacun par un poids. Pour faire passer l'un des fils verticaux dans un toron, la main étant incommode, Götze a inventé un crochet. Tout l'appareil a été fabriqué sur le seul vu des étoffes lacustres : puis Götze a écrit à Heierli, lui disant qu'il devait nécessairement se trouver au musée de Zurich, parmi les objets d'usage inconnu, des planchettes trouées et des crochets. Et Heierli en effet les trouva. Nous avons donc ici, en partant de l'idée de palissade, une technique où le principe du carton s'applique, mais où les rapports entre la chaîne et la trame sont renversés. D'autres étoffes lacustres, cependant, semblent bien avoir été faites avec le système aux cartons.

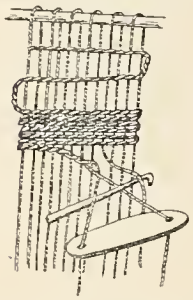


Fig. 35. — Essai de reconstitution de la technique de fabrication des étoffes lacustres : d'après Götze, Z. f. E., 1908, p. 485.

En poursuivant les recherches dans cette voie, on rencontre la technique en somme très simple par laquelle les Tlinkit, Haida, Tsimshian, etc., des Etats du Pacifique septentrional fabriquent leurs étoffes cérémonielles à ornementation si admirablement stylisée [1] ; la trame pend verticalement, tendue par des poids, et la chaîne se fait en cordant des fils autour de chacun des fils de trame ; pour tordre les fils de la chaîne, la femme se sert uniquement de ses doigts, non de crochets.

Pour d'autres détails et variations techniques, je renvoie à la monographie de Mlle Lehmann Filhès et à la monographie citée du Dr Stettiner, pp. 12-15-21, etc., avec tableaux explicatifs. On peut faire faire aux cartons deux quarts de tour ou même un tour complet, entre chaque passage de la trame ; on peut aussi utiliser le morceau qui se forme, en sens inverse, de l'autre côté des cartons, en y passant une trame ; ceci se pratique en Arménie, pour faire des paires de jarretières. On peut même imiter la technique de la filature.

Et certes on s'associera au vœu de l'auteur qui, enthousiasmée par la souplesse et la richesse en motifs de cette technique, espère qu'elle se répandra dans les milieux ruraux et sera enseignée dans les écoles primaires et professionnelles.

Quant aux transpositions des motifs ornementaux propres au tissage aux cartons, si celle que croit avoir trouvée M. Jacobsthal [2], aux bordures en mosaïque, me laisse sceptique, j'ai par contre réuni quelques documents sur cette transposition à la bijouterie, à la poterie et à la broderie, mais trop fragmentaires encore pour pouvoir donner une démonstration suivie.

(A suivre.)

1. Cf. G. T. Emmons, *The Chilkat Blanket*, Mem. Amer. Mus. Nat. Hist. New-York, vol. III, part. IV ; p. 338 et suiv.

2. E. Jacobsthal, *Schnurbänder*, Zeitschrift für Ethnologie, Verh 1898, pp. 332 sqq., cf. surtout p. 337-338 et pl. X-XII. Pour d'autres hypothèses de transposition, cf. R. Stettiner, *loc. cit.*, p. 31 et pl. X.

ANALYSES ET NOTICES

Martin Hartmann, **Der Islamische Orient**, *Band II*: *Die Arabische Frage*. In-8° de X + 688 p. Leipzig, Haupt, 1909.

Ce nouveau volume que M. Hartmann publie sous le titre de *Der Islamische Orient* est comme le précédent, un simple recueil de recherches et de notes; celles-ci sont relatives surtout à l'Arabie comme l'indique le sous-titre : *Die Arabische Frage*. Comme H. a lu une masse énorme d'ouvrages de première ou de seconde main se rapportant à l'Arabie tant ancienne que moderne, comme l'immense érudition est loin d'avoir noyé chez lui l'originalité de l'esprit, son ouvrage restera un répertoire très utile à tous ceux qui s'intéressent aux choses arabes bien qu'on ne puisse pas imaginer de composition plus incohérente. Les fiches de l'auteur sont venues former 217 notes dites « éclaircissements » à la suite d'un aperçu en 88 pages de l'histoire de l'Arabie auquel elles sont rattachées.

De la 1re des trois parties que comprend cet aperçu, partie consacrée à l'Arabie dans l'antiquité, relevons quelques points qui peuvent intéresser nos études.

Les seuls dieux panarabiques sont la déesse *'Attar*, l'Étoile du Matin et le dieu *Shams*, le Soleil; la Lune est un dieu déjà connu sous trois noms : *Wadd* dans le Ma'in, *Sîn* dans le Hadramaut, *'Amm* dans le Qataban. Nulle part plus qu'en Arabie les dieux ne sont avant tout régionaux; chaque province a son panthéon. Les lieux de culte sont très nombreux; la plupart appartiennent chacun à un clan où une famille est chargée de son soin.

Une aristocratie guerrière a réussi de bonne heure à se partager toutes les terres; elle détient aussi le commerce puisque le principal article d'exportation est l'encens cultivé sur les terrasses de l'Arabie du Sud. Ces nobles ne favorisent pas la création de villes : ils ne laissent se grouper que des villages autour de leurs manoirs.

Après un coup d'œil sur l'état social, M. H. montre brièvement comme l'Arabie est entrée dans la sphère du monde gréco-romain. Dès le milieu du Ier s. av. l'état araméen hellénisé des Nabatéens qui se forme autour de Pétra, tout en enlevant aux Arabes le bénéfice du transit direct avec la Syrie (il aboutit alors dans leur ville d'Égra), rapproche l'hellénisme de leurs frontières. Entre les Nabatéens ses alliés et l'Egypte qu'il occupe, Auguste croit pouvoir s'emparer de l'Arabie dont les richesses proverbiales l'attirent. Après le désastre de Gallus, il dut y renoncer et Trajan quand, en 106, il eut transformé le royaume Nabatéen en province d'Arabie Pétrée (106), n'osa pas lui aussi pousser au Sud où les rois himyarites de la dynastie des Hamdanides avaient unifié sous leur domination les pays de Saba, d'Hadramaut et d'Yémen. Ni Aurélien quand il eut pris Palmyre, ni Dioclétien quand il eut reporté au Tigre la frontière romaine ne se risquèrent davantage contre ces rois qui protégeait la Perse. M. H. croit que c'est Dioclétien et ses successeurs qui ont poussé contre eux les Abyssins ; leurs invasions commencent, en effet, peu après 297 où Dioclétien occupe la rive du Tigre pour finir peu après 363 où Jovien l'abandonne aux Perses. Les Abyssins paraissent aussi avoir été appelés par les seigneurs jaloux de la puissance grandissante des rois; peut-être aussi des motifs religieux les poussèrent-ils; car, à la fin du IVe s. on trouve les Abyssins convertis au Christianisme, les rois himyarites au Judaïsme. Dans cette curieuse conversion au Judaïsme, M. H. voit surtout un effet du besoin profiter de l'habileté financière et commerciales des Juifs; n'est-ce pas plutôt le résultat de cette tendance des Arabes éclairés vers un monothéisme national qui devait triompher avec l'Islamisme ?

Dans les notes qui suivent, voici celle qui peuvent intéresser le plus l'ethnographie.

1. Contre la théorie de Winckler faisant de l'Arabie « la Völkerkammer » du monde sémitique. — 8. Explication du nom *Arabe* : *'arab* signifierait ce qui est mêlé, confus; ce serait un nom donné par les populations

fixées au sol aux tribus nomades sans organisation aussi différenciée que la leur. — 10-18 et 117. Notes pour établir la liste des diverses dynasties de l'Arabie préislamique. — 21. Critique des textes allégués pour établir l'existence de la polyandrie en Arabie. — 22. Critique du texte d'Hérodote sur la prostitution sacrée à Babylone. — 23. Sur les prescriptions relatives à la pureté rituelle. — 24-31. Rôle et organisation des clans; listes alphabétiques par grandes régions de tous ceux qui sont connus. — 64. Moka et ses routes commerciales. — 71. Les animaux et personnages figurés sur les stèles ne seraient pas des dieux. — 91-3. Sur le *Kabirat*, la féodalité sud-arabique. — Soixante pages d'*indices* terminent ce volumineux recueil et le rendent plus utilisable.

A.-J. Reinach.

* * *

H. Breuil, *Les plus anciennes races humaines connues*, 82 p. in-12 avec 1 fig. Extrait du *Bulletin de la Société fribourgeoise des Sciences naturelles*, t. XVII, 1910.

Sous ce titre, l'abbé Breuil nous a donné un résumé aussi clair que complet de tout ce que l'on sait sur les races humaines au paléolithique ancien, c'est-à-dire entre l'avant-dernière et la dernière période glaciaire, avant ce retrait définitif des glaciers qui permit (par l'arrivée d'une race nouvelle selon lui) le développement de la civilisation de l'âge du renne. Pour procéder du certain à l'incertain, il a dû remonter du quaternaire moyen aux confins du tertiaire (pliocène supérieur). Il commence donc par une série de notices sur les débris humains contemporains du mammouth, du rhinocéros *tichorrhinus*, de l'ours et du lion des cavernes, des bisons et des chevaux sauvages : crânes de Néanderthal, Gibraltar, Clichy, Marcilly, Bréchamp, dolicocéphales, à calotte allongée et surbaissée, à front bas et fuyant, arcades puissantes; mâchoire de La Naulette, Arcy, Gourdan, Malarnaud, Isturitz, Puy-Moyen, à branches divergeantes, le menton sans saillie (presque en retrait), à symphyse très épaisse; enfin, les squelettes entiers. Aux deux de Spy, trouvés en 1886 d'autres ne sont venus s'ajouter qu'en 1908 : le vieillard (au moins 60 ans) de la grotte de la Chapelle-aux-Saints, enterré dans une fosse au milieu d'os provenant sans doute de victimes offertes au mort mêlés de fragments d'ocre (tête à l'O., jambes ployées; haut. 1 m. 80; cap. crân. 1626); le jeune homme de l'abri sous roche du Moustier couché sur le flanc droit, une sorte d'oreiller de silex sous la tête, un grand « coup de poing chelléen » à portée de la main gauche étendue, tandis que la droite soutenait la tête; enfin, l'homme de La Ferrassie, étendu sur le dos, les jambes très ployées, la bouche grande ouverte, « l'attitude d'un moribond dont on a respecté le suprême sommeil » — respecté et sauvegardé, car il était protégé d'une jonchée d'os et de pierres. — Ainsi, l'on peut affirmer que cette race du quaternaire moyen, voisine des Australiens et Tasmaniens, avait pour ses morts certains soins. Je ne dis pas *culte* à dessein et l'abbé B. me paraît parler trop vite de « croyances supérieures dont le culte rendu à leurs morts est un témoignage irrécusable ». L'ensevelissement dut provenir d'un double désir d'éviter l'infection pour ceux qui continuaient à habiter la grotte et, par crainte du vampirisme, d'empêcher le mort de venir tourmenter les siens. Si on lui offre des victimes, c'est pour qu'il ne vienne pas les chercher.

C'est au quaternaire ancien, au milieu de l'Eléphant antique, de l'Hippopotame et du Rhinocéros de Merck, que l'homme a laissé les premiers vestiges certains de son existence : les deux frontaux de Denise, crâne de l'Olmo, crânes, mandibules et autres débris à Tilbury, calotte cranienne à Bury-Saint-Edmond, boîte cranienne et autres ossements à Galley-Hill, enfin, tout un ossuaire à Krapina. Il y a même à Krapina tant d'os brisés ou brûlés qu'on a pensé à de l'anthropophagie; en tout cas l'usage du feu rend incontestable qu'il s'agit de débris humains et ces os, comme tous ceux qu'on vient de citer, à l'exception de ceux de Galley-Hill, ne présentent pas de différences notables avec ceux du quaternaire moyen.

Mais, dans les débris auxquels l'abbé B. passe ensuite, on n'est plus autorisé à parler d'hommes, seulement d'anthropoïdes. Ce sont ceux du fameux pithécanthrope de Java que l'abbé B. maintient avec le Dr Dubois au pliocène supérieur, crâne si étroit et si aplati qu'on l'a pris pour celui d'un microcéphale auquel s'adapterait à merveille le mandibule de Mauer dont l'os, extraordinairement puissant à symphise très

épaisse (17 millim. contre 15 à Krapina et à Spy et 12 ou 13 chez l'homme actuel) s'arrondit antérieurement sans aucune saillie. L'anthropoïde pourvu de cette mâchoire et de ce crâne est-il l'ancêtre de l'homme quaternaire? M. B. ne le pense pas; avec la plupart des paléontologues, il y voit plutôt un rameau des Primates qui ne s'est pas développé tandis qu'un autre aboutissait aux grands singes et un troisième aux hommes.

A.-J. Reinach.

* * *

A. Wiedemann, *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ægypter*, 36 p. fasc. 2 du t. II de *Der Alte Orient*, 3e éd. 1910. — *Die Amulette der alten Ægypter*, 32 p., fasc. 1 du t. XII de *Der Alte Orient*, 1910, Leipzig, Hinrich.

On ne peut que recommander vivement ces deux opuscules de l'égyptologue de Bonn à tous les ethnographes qui voudront se faire une idée aussi exacte que possible de certaines des conceptions des Égyptiens qui les intéressent le plus. Dans le premier, M. W. n'a pas essayé de cacher comme on le fait trop souvent tout ce qu'ont de complexe, de confus et d'incompréhensible pour nous les conceptions que les Égyptiens se faisaient de l'autre vie. Cela tient d'abord à ce que les Égyptiens n'ont jamais définitivement unifié et systématisé leurs croyances mais qu'ils ont toujours ajouté de nouveaux systèmes aux anciens; cela tient aussi à ce que, si nous pouvons traduire mot à mot la plupart de leurs textes religieux, le sens nous en échappe bien souvent soit par une obscurité voulue soit par des allusions à des mythes ou des rites qui nous restent inconnus. Ainsi l'on peut trouver à la fois dans leur littérature toutes les croyances possibles sur la vie d'outre-tombe; les morts, bons ou mauvais, placés dans l'un des vingt-quatre quartiers ou heures du monde infernal, ne jouissent respectivement que pendant une heure du passage du soleil; les morts vertueux (ou qui ont su les paroles magiques nécessaires) suivant la barque du soleil dans la lumière éternelle; les morts jugés par le tribunal que préside Osiris, puis les mauvais plongés dans les enfers, au milieu des flammes, des chaudières et des démons tourmenteurs, les bons envoyés aux champs d'Ialou; les uns placent ses champs dans des Iles Fortunées (à l'origine, sans doute, celles qui terminent le Delta), les autres dans le ciel; selon les uns les morts y travaillent à la culture sous le gouvernement d'Osiris, selon d'autres ce sont leurs répondants (*oushabtis*) qui travaillent pour eux, qui restant à festoyer éternellement. Ici l'éternité de ce festin doit être assurée par des offrandes périodiquement apportées à la tombe: là il suffit de répéter certaines formules magiques devant les victuailles représentées dans la tombe en peinture ou en sculpture, etc. Dans les rites funéraires mieux que dans la diversité des mythes eschatologiques on aperçoit une évolution : on aurait commencé par désarticuler et briser le squelette décharné, surtout par couper la tête, pour que le mort ne put revenir tourmenter ses semblables; puis, quand se développa l'idée du double immatériel dont le corps n'est que le support, on voulut que le double ne s'irritât pas de savoir son cadavre en pièces; on enveloppa soigneusement chaque membre de bandelettes et reconstitua ainsi le cadavre; enfin, on se borna à vider le cadavre de tous ses organes et à l'embaumer tout entier. La succession de ces rites peut, d'ailleurs, être expliquée autrement.

Se sentant toujours environné d'esprits hostiles, l'Égyptien, mort ou vivant, multiplie sur soi les amulettes. M. W. en a donné une énumération assez complète; il aurait été plus intéressant d'essayer de les classer suivant leur fonction On distinguerait p. e. : 1. Amulettes conférant, par magie imitative, ce qu'elles représentent : nœud de vie, pilier de stabilité, sceptre de vigueur, insignes de commandement en général, hippopotame protecteur de la grossesse en raison de son ventre rebondi, vase en forme de cœur pouvant suppléer à la disparition de celui-ci, le poumon emblème de l'union, etc. 2. Amulettes à valeur symbolique : crapaud exprimant la résurrection parce que le crapaud était censé naître spontanément du limon du Nil, le scarabée, le disque ou l'obélisque, symboles solaires, etc. 3. Amulettes-reliques : membres d'animaux sacrés embaumés et placés dans des coffrets, le *dad* représentant la colonne vertébrale d'Osiris, etc. 4. Amulettes destinées par leur bruit à chasser les démons : c'est le rôle du sistre et aussi, je crois, de

la *menat* qui n'est pas, comme le répète W., un pendant ou fermoir de collier mais le manche d'une sorte de fléau dont on devait battre l'air pour mettre en fuite les mauvais esprits. C'est dans cette classe qu'il faudrait faire rentrer la femme nue et le Bès grotesque en obscène, nudité et obscénité ayant eu partout, — sans qu'on ait encore expliqué pourquoi — une valeur apotropaïque.

A. J. Reinach.

* * *

Münsterberg (Oscar), *Chinesische Kunstgeschichte*, tome I; gr. 8°, xvi et 350 pages, 321 fig. en noir, XV pl. en coul., Esslingen, P. Neff-Max Schreiber, 1910, 20 marks.

Je suis bien retard pour rendre compte du livre de M. O. Münsterberg sur l'art chinois : cela tient, d'une part, à ce que mes recherches en Algérie m'ont occupé presque tout cet été, et de l'autre à ce que ce livre n'est pas une œuvre qu'on puisse lire rapidement. Il se distingue en effet des histoires ordinaires de l'art en Extrême-Orient en ce que ce n'est pas un simple catalogue d'œuvres sculptées ou peintes et une liste des noms propres. Mais c'est un véritable tableau, descriptif et raisonné, de l'évolution de l'art chinois dès même l'aurore de l'époque historique, exposé en style suivi et par suite plein d'interprétations originales et de déductions générales.

L'attitude fondamentale est sans doute exprimée par la proposition suivante : les civilisations de l'Asie extrême-orientale ne doivent plus être considérées comme autochtones, comme s'étant développées d'elles-mêmes dès le début, en dehors et à l'abri de toute influence étrangère; mais on y peut reconnaître dès à présent, malgré l'insuffisance des fouilles méthodiques, des dérivations de civilisations antérieures, et plus précisément de celles de la Méditerranée orientale. La première fois que M. Münsterberg m'exposa son point de vue, je bondis; mais depuis, quelques années ont passé et les découvertes de MM. Chavannes, Aurel Stein, Laufer, les recherches de Hirth etc., prouvent que dans ses grandes lignes, cette proposition est exacte. Toute la difficulté, c'est d'en démontrer la véracité définitive pour chacun des éléments culturels extrême-orientaux considérés isolément. C'est bien ce qu'a tenté de faire M. Münsterberg, mais par exemple les faits connus me paraissent insuffisants pour autoriser son opinion qu'il y a un lien de parenté directe entre la civilisation du troisième millénaire de notre occident et celle la civilisation néolithique chinoise et japonaise. Le raisonnement relatif à l'âge du bronze est convaincant par endroits, d'autant plus qu'il y a page 24 un correctif très important : toute forme d'art est d'abord naturaliste, puis se stylise, mais peut redevenir naturaliste sous l'influence d'un choc nouveau, par exemple d'une conception nouvelle de la nature, qui conditionne d'autres formes d'expression. Or je crois que cette forme nouvelle peut naître sur place sans qu'il soit besoin de l'introduction de formes étrangères, et par suite il y a là un correctif utile aux théories d'emprunt.

Au vi^e siècle av. J.-C. les actions et portations se seraient faites par la Russie méridionale et les Scythes; mais pour certains motifs décoratifs, il convient d'admettre un choc en retour de l'extrême-orient sur l'occident. Puis apparaît, vraisemblablement grâce aux Turcs de l'Asie Centrale, une sorte de style composite qui se caractérise par la stylisation des ornements; mais le naturalisme des personnages et des animaux à partir du iiie siècle av. J.-C. marque l'influence gréco-romaine, qui donne naissance à la statuaire et peut-être aux arts domestiques. D'autre part, il semble avoir existé dans la Chine du sud un style particulier. Cette première partie du livre se termine par une discussion sur le sens des éléments décoratifs du dragon, du tigre, du phénix et du lion.

Puis commence l'art supérieur. C'est à bon droit que l'auteur s'élève contre l'idée courante, que ce développement esthétique est dû au bouddhisme ; les documents qu'il produit prouvent surabondamment que l'art avait atteint en Chine un essor déjà admirable lorsque le bouddhisme vint le dévier et rapidement le mutiler. On lira avec intérêt, pages 109-114, l'explication que donne M. Münsterberg des différences d'orientation esthétique entre les Extrême-Orientaux et nous : les premiers ayant acquis une sensibilité visuelle prééminente, alors que chez nous c'est la sensibilité auditive qui a été cultivée de préférence; aussi la peinture a-t-elle joué en Chine le rôle édu-

cateur par excellence qu'a joué chez nous la musique. Le reste du volume sort un peu du cadre de cette revue; je me contenterai donc de signaler que pour le grand public, dont je fais cette fois partie, les nombreuses et excellentes reproductions de peintures chinoises que donne l'auteur sont proprement une révélation. Au VIIIe siècle, alors que nous étions en pleine barbarie, les Chinois excellent déjà en petites scènes animées, en paysages faits de presque rien, en caricatures souriantes; et cet art, auquel notre impressionisme n'est parvenu que récemment, encore dévié par les Japonais, a persisté jusqu'au XIVe siècle; les animaux de l'époque des Sung ont une force et une précision sans mièvrerie admirables, alors que déjà les paysages de fond ont acquis un caractère conventionnel. Mais au XIVe siècle, la convention envahit aussi les personnages, elle déforme décidément les montagnes et les flots, les peintres s'attachent plus aux détails du plumage et de la robe des animaux qu'à leurs mouvements; on tombe dans le bizarre, dans le contourné, ou dans le petit sujet de genre que signale sa difficulté d'exécution; au XVIe siècle c'est pour ainsi dire un art de paravent. Or c'est celui-ci qu'on connaissait généralement, mais ces débuts puissants et sincères restèrent ignorés jusqu'à ces années dernières. On remerciera M. Münsterberg d'avoir ravi aux spécialistes la connaissance de ces trésors et de les avoir mis à notre portée, par un tel luxe d'illustrations bien réussies en noir et en couleur.

Que si quelques théories de l'auteur peuvent sembler sujettes à caution, ce n'est pas moi qui lui en ferai un reproche. Car mieux vaut une théorie fût-elle tant soit peu aventureuse, que pas de théorie du tout; ceci pour indiquer que je suis au courant des polémiques qui ont été suscitées contre M. Münsterberg. Mais n'étant pas spécialiste en sinologie, je ne puis que m'abstenir de prendre part au débat et me contenter de recommander de lire avec soin, non pas de feuilleter seulement, l'ouvrage même.

A. VAN GENNEP.

*
* *

Jean DE MOT, *La Crémation et le Séjour des Morts chez les Grecs*, 32 p., gr. in-8°. Extrait des *Mémoires de la Soc. d'Anthrop. de Bruxelles*, XXVII, 1908.

Toute incomplète et inégale qu'elle soit, l'esquisse que M. de M. nous a donnée sur ce sujet si complexe mérite d'être recommandée à ceux qui veulent s'initier agréablement aux résultats atteints par la science dans ces dernières années. D'une part, les découvertes archéologiques, ont rendu certain que la crémation, dans le monde grec, n'apparaît qu'à la fin de l'époque mycénienne (Argos, Crète), pour se développer à l'époque dorienne (Assarlik en Carie, Théra, Crète); dans l'épopée homérique, où elle est devenue la pratique générale, plus d'un détail révèle qu'elle est d'introduction récente. Pour les raisons de ce changement, l'ethnographie comparée fournit quelques indications : c'est la crainte du retour possible du mort, du *revenant*, qui détermine à le ligotter ou à l'empaqueter, à accumuler des pierres ou de la terre sur sa tombe; peut-être est-ce dans cette idée qu'on l'a parfois décharné, avant de l'inhumer (c'est semble-t-il, à la décarnation que sont dus les ossuaires qu'on trouve à la fin du néolithique à Yortan, en Mysie, et Paléo-Kastro en Crète); en tout cas c'est cette crainte qui paraît avoir inspiré le procédé le plus sûr pour détruire le corps, la crémation. « Si l'on craint les morts, c'est donc qu'ils sont plus puissants que les vivants. Les apaiser conduit fatalement à en obtenir aide, protection et avantages ». Ainsi le culte des morts est né non du respect, mais de la terreur qu'ils inspiraient. L'incinération a contribué directement à ce culte; car le feu a toujours été tenu pour purificateur et c'était presque déifier le mort que de le faire passer par la flamme comme les offrandes destinées aux immortels. La religion populaire ne voyait là que le moyen pratique de faire bénéficier des victimes les habitants du ciel; M. de M. a tort de parler, p. 30 du *bénéfice immatériel* des sacrifices; l'idée de l'âme montant au ciel s'est dégagée en quelque sorte de la fumée du bûcher et l'on peut dire que c'est en partie au rite de la crémation que l'on doit la facilité avec laquelle l'idée de l'immortalité de l'âme s'est substituée à celle de l'immortalité du corps.

A. J. R.

* * *

Chinard (Gilbert), *L'exotisme américain dans la littérature française au* XVIe *siècle* ; in-18, 246 pages, Paris, Hachette, 1911 ; 3 fr. 50.

Ce volume comble proprement une lacune : on y trouve pour la première fois un tableau précis et vivant de l'influence, sur la littérature, des découvertes et des enquêtes ethnograhiques. Certes, au début, les « sauvages » ne furent considérés que comme des sortes d'animaux fabuleux, non pas comme des hommes d'une race différente; cette conception, qui nous venait de l'antiquité classique, se maintint au XVe siècle et subsista sporadiquement jusqu'au XVIIIe siècle, cependant que la conception moderne se faisait jour timidement au XVIe siècle et peu à peu s'imposait au public tout entier pendant le cours du XVIIIe siècle. A cette conception nouvelle pourtant adhéra l'idée, le mythe plutôt du paradis et de l'éden primitifs, héritage à la fois des peuples classiques et des sémites, puis consacré par la Bible, au Moyen Age. Les « sauvages » furent donc considérés comme des « enfants de la nature », simples et bons; cette opinion, comme on sait, se trouve à la base du « Contrat social ».

De sorte que le livre de M. Chinard est une contribution fort importante à l'histoire de l'ethnographie. Il suit l'ordre chronologique et montre l'action des traductions, celle du cosmographe André Thevet, celle des vulgarisateurs, celle des annalistes et voyageurs sur les écrivains tels que Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc. Le dernier chapitre est consacré aux idées sur les Indiens américains dans la littérature italienne, espagnole, anglaise et allemande du XVIe siècle. L'auteur compte poursuivre cette enquête et nous promet des volumes du même genre pour les XVIIe et XVIIIe siècles : tous les ethnographes les attendent avec impatience.

A. van Gennep.

* * *

L. Franchet, *Céramique primitive; introduction à l'étude de la technologie* ; in-8°, 160 p., 26 fig., Paris, Paul Geuthner, 1911.

C'est une bonne idée qu'a eue M. Franchet de réunir en volume les leçons qu'il a professées (en cours libre) à l'Ecole d'Anthropologie au début de 1911 : car il nous donne ici un petit manuel précis et commode d'un sujet ethnographique de première importance. Pour moi, je l'aurais désiré plus détaillé en ce qui concerne les procédés céramiques des demi-civilisés, et plus prudent dans les discussions sur la céramique protohistorique. Mais l'auteur est avant tout un technicien (il a travaillé à Sèvres) et l'on doit plutôt considérer son volume comme destiné à remplacer le Brongniart, bien vieux et de plus, souvent inexact. Si donc on se méfiera du schéma d'évolution (p. 54 et suiv.) du plateau au tour par la tourette; si on se rappellera que la manufacture céramique des demi-civilisés est bien plus complexe qu'on ne pourrait le croire d'après les renseignements que donne M. Franchet (cf. mes Etudes d'Ethnographie Algérienne, chap. des poteries kabyles), si l'on regrettera l'absence de renseignements sur les pinceaux, et l'oubli de toute discussion sur les divers types de décors, leur évolutions et leurs parentés, — par contre on lira avec profit les discussions sur les matières de coloration, les diverses sortes de pâtes, de couvertes, d'émaux, sur les survivances des formes, sur le magnétisme des poteries, etc., et l'on s'intéressera aux projets proposés de classement, l'un à base technologique, l'autre à base chronologique, des poteries; l'auteur s'est d'ailleurs assagi, sous l'influence des critiques justifiées de Pagès-Allary et du Dr Guebhard; car ses articles de l'*Homme Préhistorique* étaient trop intransigeants. Les illustrations sont bonnes, l'impression est excellente. Bref, malgré ses petites lacunes, c'est un livre nécessaire, absolument, aux ethnographes et aux préhistoriens.

A. v. G.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME II (1911)

Pages.

STATUTS de l'Institut Ethnographique International de Paris... 1

ACTES de l'Association..... 1, 13, 19

Articles.

BASSET (R.), Folklore d'Ethiopie..... 221

CHARLES (L.), Les Lobi (planches XII à XVI)..... 202

CORSO (R.), I doni nuziali; studio critico-comparato..... 228

DECOURDEMANCHE (J. A.), La dîme aumonière musulmane..... 1

— Du rapport légal de valeur entre l'or l'argent et le cuivre chez les peuples anciens et les Arabes..... 160

DELAFOSSE (Maurice), L'âme d'un peuple africain, les Bambara..... 10

DELAMARRE DE MONCHAUX (M.), Notes sur les vieilles lampes à huile dont l'usage disparaît dans le midi de la France (avec 3 fig.)..... 158

DROUET (Dr), Le loup-garou en Limousin..... 146

GENNEP (A. van), Remarques sur l'Imagerie populaire (avec 25 figures).. . 26

— Etudes d'ethnographie algérienne (planches XVII à XXIII et 35 figures). 265

GUÉBHARD (P.), Notes contributives à l'étude de la religion, des mœurs et des coutumes des Bobo du cercle de Kouri, Soudan français (Planches VI à XI)..... 125

HUET (G.), Le conte des sœurs jalouses. 189

MORGAN (Jacques DE), Les métaux précieux dans l'Asie antérieure depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours..... 4

OUZILLEAU (Dr), Notes sur la langue des Pygmées de la Sanga, suivies de dix vocabulaires, (Planches I à V)..... 75

REGELSPERGER (J.), Géographie humaine et ethnographie ; à propos d'un livre récent..... 15

SAINTYVES (P.), Les résurrections d'enfants mort-nés et les sanctuaires à répit..... 65

WERNER (Miss A.), The names of animals in the bantu languages..... 19, 93

Communications.

Pages.

ANDEE (R.), Taufe totgeborener Kinder in Tirol..... 255

HARMAND (J.), L'Arc à balles..... 255

Analyses et Notices.

AARNE (A.), Vergleichende Mœrchenforschungen (R. Basset)..... 107

ANDEL (Dr van), Dutch Folk-Medicine (Van der Voo)..... 113

BESSON (Marius), L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne et Antiquités du Valais (A. v. G.)..... 174

BOILLOT (F.), Le Patois de la Grand'-Combe (A. v. G.)..... 260

BREUIL (H.), Les plus anciennes races humaines connues (A. J. Reinach).. 348

BRUN (Le P. J.), Le totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental (M. Delafosse)..... 183

BÜCHER (K.), Arbeit und Rythmus (A. v. G.)..... 115

BUTAYE (le P.), Grammaire congolaise (R. Basset)..... 116

CHAUVET (J.), Os, ivoires et bois de renne ouvrés de la Charente (A. v. G.). 256

CHINARD (G.), L'exotisme américain... 352

COCK (A. de) et TEIRLINCK (Is.), Brabaantsch Sagenboek (A. v. G.)..... 110

Conférences de Saint-Etienne de Jérusalem (A. v. G.) 100

CULTRU (P.), Les origines de l'Afrique occidentale (M. Delafosse)..... 54

DÉCHELETTE (J.), Manuel d'Archéologie, tome II (A. v. G.)..... 55

DELVAILLE (J.), Essai sur l'histoire de l'idée de progrès (A. v. G.)..... 117

DENNETT (R. E.), Nigerian Studies (M. Delafosse)..... 51

DEONNA (W.), Comment les procédés inconscients se sont transformés en procédés conscients dans l'art grec.

— Peut-on comparer l'art de la Grèce à l'art du Moyen-Age.

— Les toilettes modernes de la Crète ancienne.

—Quelques conventions primitives de l'art grec (A. v. G.)..... 179

Pages.

Dervieu, La poterie du Moyen-Age (A. v. G.).
— Le couteau (A. v. G.).
— Les sièges au Moyen-Age, etc. (A. v. G.) 182
Dubois (F.), Notre beau Niger (M. Delafosse) 183
Dubuisson (A.), Positivisme intégral (A. v. G.) 121
Ehrenreich (P.), Die allgemeine Mythologie (R. Basset) 106
Endle (S.), The Kacharis (A. v. G.)... 258
Ethnographica in the Museum van Batavia (A. v. G.) 259
Franchet (L.), Céramique primitive... 352
Freud (S.), Eine Kindheitserinnerung Leonardos da Vinci (A. v. G.) 57
Froger (F.), Etude sur la langue des Mossi (M. Delafosse) 53
Hamburgisches Kolonialinstitut : Jahrbuch, et Stuhlmann, Handwerk und Industrie in Afrika (A. v. G.)... 102
Hartmann (M.), Der islamische Orient, t. II (A. J. Reinach) 347
Heinemann, Bibliographie nationale suisse (A. v. G.) 109
Hodson (T. C.), The Naga tribes of Manipur (A. v. G.) 258
Huber (M.), Die Wanderlegende von den Siebenschläfern (A. v. G.) 111
Iahrbuch des Museums in Leipzig (A. v. G.) 101
Jaussen et Savignac, Mission archéologique en Arabie (A. J. Reinach).... 62
Jullian (C.), Histoire de la Gaule (A. Dauzat) 60
Jullien (G.), Institutions politiques et sociales de Madagascar (A. v. G.)... 180
Landeroin et Tilho, Grammaire et contes haoussa (M. Delafosse) 51
Marett (R. R.), Pleistocene man in Jersey (A. v. G.) 257
Meyer (R. M.), Altgermanische Religionsgeschichte (A. v. G.) 175
Migeod (W. H.). The languages of West Africa (M. Delafosse) 116
Mor (Jean de), La crémation chez les Grecs 351

Pages.

Münsterberg (O), Chinesische Kunstgeschichte (A. v. G.) 350
Pappafava (Wl.), Giuridizione e rito (E. Burle) 58
— Rechts und Justizverhältnisse... in Montenegro (E. Burle) 118
— Das Notariat in San Marino (E. Burle) 119
— Le notariat en Egypte (E. Burle)... 177
Paris (Pierre), Promenades archéologiques en Espagne (A. v. G.) 181
Perdrizet (P.), Cultes et mythes du Pangée (A. v. G.) 104
Pinches (Th. G.), Cappadocian Tablets (A. J. Reinach) 63
Planert (W.), Religiöse Bettler in Südindien (A. v. G.) 257
Rhamm (K.), Die altstlawische Wohnung (A. v. G.) 256
Roudet (L.), Eléments de phonétique générale 115
Sartori (P.), Sitte und Brauch (A. v. G.) 112
Schell (O), Dar Volkslied (A. v. G.).. 114
Schmidt (Le P. G.), L'origine de l'idée de Dieu (A. v. G.) 176
Segerstedt (T.), Sjaelavandringslœrans Ursprung (Van der Voo) 54
Snellemann (J. F.), Het ethnologisch en maritiem Museum te Rotterdam (A. v. G.) 258
Sykes (P. M.), The glory of the Shia world (A. v. G.) 257
Thieme (A.), Das Märchen (A. v. G.).. 110
Visser, De psyche der Menigte (van der Voo) 259
Wehrhan (K), Kinderlied und Kinderspiel (A. v. G.) 114
Wiedemann (A.) Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter (A. J. Reinach).
— Die Amulette der alten Aegypter (A. J. Reinach) 349
Wiklund (A. R.), Om lapparna i Sverige (Van der Voo) 103

Sommaires des Revues.. 123, 185, 261.

ERRATA

Numéroter les planches de l'article de M. Guébhard de VI à XI et celles de l'article de M. Charles de XII à XVI.

Page 66, ligne 8 du bas, *lire* Vierge de Hal.

— 171, *lire* Valais; et celle de la; Anoutchin; iskustva; vièrovanji.

— 175, *lire* Saxon; Courthiou.

— 176, *lire* Sidney Hartland; Lubbock; Preuss; ont été capables.

— 177, *lire* A. M. D. G.

— 179, *lire* Brassempouy; Gomez Carillo.

L'Imprimeur-Gérant : Ulysse Rouchon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. A. VAN GENNEP

TOME II

Nos 1-2 1911

SOMMAIRE

Pages.

DECOURDEMANCHE (J.-A.). — La dîme aumonière musulmane 1
MORGAN (J. de). — Les métaux précieux dans l'Asie antérieure depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours 4
DELAFOSSE (Maurice). — L'âme d'un peuple africain : les Bambara 10
REGELSPERGER (G.). — Géographie humaine et ethnographie (à propos d'un livre récent) 15
WERNER (A.). — The names of animals in the bantu languages 19
GENNEP (A. van). — Remarques sur l'imagerie populaire (avec 25 figures) ... 26
Analyses et Notices 51

Statuts de l'Institut Ethnographique International de Paris I
Actes 1

Par le Secrétaire général, M. G. REGELSPERGER

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

BUREAU DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Président : M. J. DE MORGAN, ancien Directeur général des Antiquités de l'Égypte, Délégué général en Perse du Ministère de l'Instruction publique.

Vice-Président : M. M. DELAFOSSE, Administrateur de 1re classe des Colonies, chargé du cours de langues soudanaises à l'École des langues orientales et du cours de dialectes et coutumes de l'Afrique Occidentale Française à l'École coloniale.

Secrétaire Général : M. G. REGELSPERGER, docteur en Droit.

Directeur des Publications : M. A. VAN GENNEP, fondateur de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie.**

Trésorier : M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

SECTIONS D'ÉTUDES

Italie méridionale. — *Président :* M. MARCEL VERNET.
Empire russe. — *Président :* M. DENIKER.
Asie antérieure. — *Président :* M. J. DE MORGAN.
Tibet. — *Président :* M. J. BACOT.
Indochine. — *Président :* M. le Dr J. HARMAND.
Afrique occidentale. — *Président :* M. M. DELAFOSSE.
Amérique. — *Président :* M. le Dr CAPITAN.
Folk-Lore européen. – *Président :* M. A. VAN GENNEP.

La cotisation annuelle est de 25 francs. Elle donne droit au service de la *Revue*.

Elle peut être rachetée moyennant le versement, une fois pour toutes, de la somme de trois cents francs (art. 3 des Statuts). Si le demandeur désire user de cette faculté, il est prié de l'indiquer.

Toutefois, cette faculté n'est pas accordée aux établissements souscripteurs tels que Sociétés, Bibliothèques, Musées, etc., et, en général, à tout corps moral ou groupement à durée illimitée.

Afin d'éviter les frais de recouvrement, MM. les membres sont priés d'adresser directement leurs cotisations en mandat-poste, bon de poste ou chèque, au Trésorier, M. J.-A. DECOURDEMANCHE, rue Condorcet, 53, Paris (IXe).

Pour tous les renseignements, s'adresser au Secrétaire Général, M. G. REGELSPERGER, rue La Boëtie, 85, Paris (VIIIe).

Prière d'envoyer tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (manuscrits, etc.), à M. A. VAN GENNEP, Villa Flamande, Bourg-la-Reine (Seine), et les revues d'échange, ouvrages pour comptes-rendus, etc., au nom de la *Revue*, chez M. E. LEROUX, éditeur, 28, rue Bonaparte.

Les membres de l'Institut Ethnographique peuvent acquérir le tome Ier de la *Revue* (année 1910) chez M. E. LEROUX, éditeur, avec une réduction de 15 o/o sur le prix de l'abonnement.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE

PUBLIÉE PAR

L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Nos 3-4 MARS-AVRIL 1911

BUREAU OF
AMERICAN ETHNOLOGY.
AUG 1 1911
LIBRARY

SOMMAIRE

Pages.

ACTES 13

SAINTYVES (Pierre). — Les résurrections d'enfants morts-nés et les sanctuaires à répit 65

OUZILLEAU (Docteur). — Notes sur la langue des Pygmées de la Sanga suivies de dix vocabulaires (5 planches hors texte) 75

WERNER (Miss A.). — The names of animals in the Bantu languages (suite et fin). 93

Analyses et Notices 100

Sommaires des Revues 123

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

BUREAU DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Président : M. J. DE MORGAN, ancien Directeur général des Antiquités de l'Égypte, Délégué général en Perse du Ministère de l'Instruction publique.
Vice-Président : M. M. DELAFOSSE, Administrateur de 1re classe des Colonies, chargé du cours de langues soudanaises à l'École des langues orientales et du cours de dialectes et coutumes de l'Afrique Occidentale Française à l'École coloniale.
Secrétaire Général : M. G. REGELSPERGER, docteur en Droit.
Directeur des Publications : M. A. VAN GENNEP, fondateur de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie.**
Trésorier : M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

SECTIONS D'ÉTUDES

Afrique occidentale. — *Président :* M. M. DELAFOSSE.
Asie antérieure. — *Président :* M. J. DE MORGAN.
Amérique. — *Président :* M. le Dr CAPITAN.
Empire russe. — *Président :* M. DENIKER.
Indochine. — *Président :* M. le Dr J. HARMAND.
Italie. — *Président :* M. MARCEL VERNET.
Tibet et populations tibéto-birmanes. — *Président :* M. J. BACOT.

Art préhistorique. — *Président :* M. HENRI BREUIL.
Folk-Lore européen. – *Président :* M. A. VAN GENNEP.

La cotisation annuelle est de 25 francs. Elle donne droit au service de la *Revue*.

Elle peut être rachetée moyennant le versement, une fois pour toutes, de la somme de trois cents francs (art. 3 des Statuts). Si le demandeur désire user de cette faculté, il est prié de l'indiquer.

Toutefois, cette faculté n'est pas accordée aux établissements souscripteurs tels que Sociétés, Bibliothèques, Musées, etc., et, en général, à tout corps moral ou groupement à durée illimitée.

Afin d'éviter les frais de recouvrement, MM. les membres sont priés d'adresser directement leurs cotisations en mandat-poste, bon de poste ou chèque, au Trésorier, M. J.-A. DECOURDEMANCHE, rue Condorcet, 53, Paris (IXe).

Pour tous les renseignements, s'adresser au Secrétaire Général, M. G. REGELSPERGER, rue La Boëtie, 85, Paris (VIIIe).

Prière d'envoyer tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (manuscrits, etc.), à M. A. VAN GENNEP, Villa Flamande, Bourg-la-Reine (Seine), et les revues d'échange, ouvrages pour comptes-rendus, etc., au nom de la *Revue*, chez M. E. LEROUX, éditeur, 28, rue Bonaparte.

Les membres de l'Institut Ethnographique peuvent acquérir le tome Ier de la *Revue* (année 1910) chez M. E. LEROUX, éditeur, avec une réduction de 15 o/o sur le prix de l'abonnement.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE

PUBLIÉE PAR

L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

BUREAU OF
AMERICAN ETHNOLOGY.
OCT 9 1911
LIBRARY

Nos 5-6 MAI-JUIN 1911

SOMMAIRE

Pages.

ACTES 19

GUÉBHARD (Paul). — Notes contributives à l'étude de la religion, des mœurs et des coutumes des Bobo du cercle de Koury (Soudan français), avec 6 planches hors texte 125

DROUET (Docteur). — Le loup-garou en Limousin 146

DELAMARRE de MONCHAUX (M.). — Notes sur les vieilles lampes à huile dont l'usage disparaît dans le midi de la France (avec 3 fig.) 158

DECOURDEMANCHE (J.-A.). — Du rapport légal de valeur entre l'or, l'argent et le cuivre chez les peuples anciens et les Arabes 160

Analyses et Notices 174

Sommaires des Revues 185

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

BUREAU DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Président : M. J. DE MORGAN, ancien Directeur général des Antiquités de l'Égypte, Délégué général en Perse du Ministère de l'Instruction publique.
Vice-Président : M. M. DELAFOSSE, Administrateur de 1re classe des Colonies, chargé du cours de langues soudanaises à l'École des langues orientales et du cours de dialectes et coutumes de l'Afrique Occidentale Française à l'École coloniale.
Secrétaire Général : M. G. REGELSPERGER, docteur en Droit.
Directeur des Publications : M. A. VAN GENNEP, fondateur de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie.**
Trésorier : M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

SECTIONS D'ÉTUDES

Afrique occidentale. — *Président :* M. M. DELAFOSSE.
Asie antérieure. — *Président :* M. J. DE MORGAN.
Amérique. — *Président :* M. le Dr CAPITAN.
Empire russe. — *Président :* M. DENIKER.
Indochine. — *Président :* M. le Dr J. HARMAND.
Italie. — *Président :* M. MARCEL VERNET.
Tibet et populations tibéto-birmanes. — *Président :* M. J. BACOT.

Art préhistorique. — *Président :* M. HENRI BREUIL.
Folk-Lore européen. — *Président :* M. A. VAN GENNEP.

La cotisation annuelle est de 25 francs. Elle donne droit au service de la *Revue*.

Elle peut être rachetée moyennant le versement, une fois pour toutes, de la somme de trois cents francs (art. 3 des Statuts). Si le demandeur désire user de cette faculté, il est prié de l'indiquer.

Toutefois, cette faculté n'est pas accordée aux établissements souscripteurs tels que Sociétés, Bibliothèques, Musées, etc., et, en général, à tout corps moral ou groupement à durée illimitée.

Afin d'éviter les frais de recouvrement, MM. les membres sont priés d'adresser directement leurs cotisations en mandat-poste, bon de poste ou chèque, au Trésorier, M. J.-A. DECOURDEMANCHE, rue Condorcet, 53, Paris (IXe).

Pour tous les renseignements, s'adresser au Secrétaire Général, M. G. REGELSPERGER, rue La Boëtie, 85, Paris (VIIIe).

Prière d'envoyer tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (manuscrits, etc.), à M. A. VAN GENNEP, Villa Flamande, Bourg-la-Reine (Seine), et les revues d'échange, ouvrages pour comptes-rendus, etc., au nom de la *Revue*, chez M. E. LEROUX, éditeur, 28, rue Bonaparte.

Les membres de l'Institut Ethnographique peuvent acquérir le tome Ier de la *Revue* (année 1910) chez M. E. LEROUX, éditeur, avec une réduction de 15 o/o sur le prix de l'abonnement.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE

PUBLIÉE PAR

L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Nos 7-8 JUILLET-AOUT 1911

BUREAU OF
AMERICAN ETHNOLOGY
DEC 4 1911
LIBRARY

SOMMAIRE

Pages.

HUET (G.). — Le conte des sœurs jalouses..... 189
CHARLES (Léon). — Les Lobi, avec 5 planches hors texte..... 202
BASSET (René). — Folk Lore d'Ethiopie..... 221
CORSO (Raffaele). — I doni nuziali, studio critico-comparato..... 228
Communications : **HARMAND (Jules).** — L'arc à balles. — **ANDREE (Richard).** — Taufe totgeborener Kinder in Tirol..... 253
Analyses et Notices..... 256
Sommaires des Revues..... 261

PARIS
ERNEST LEROUX, EDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

BUREAU DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Président : M. J. DE MORGAN, ancien Directeur général des Antiquités de l'Égypte, Délégué général en Perse du Ministère de l'Instruction publique.
Vice-Président : M. M. DELAFOSSE, Administrateur de 1re classe des Colonies, chargé du cours de langues soudanaises à l'École des langues orientales et du cours de dialectes et coutumes de l'Afrique Occidentale Française à l'École coloniale.
Secrétaire Général : M. G. REGELSPERGER, docteur en Droit.
Directeur des Publications : M. A. VAN GENNEP, fondateur de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie.**
Trésorier : M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

SECTIONS D'ÉTUDES

Afrique occidentale. — *Président :* M. M. DELAFOSSE.
Asie antérieure. — *Président :* M. J. DE MORGAN.
Amérique. — *Président :* M. le Dr CAPITAN.
Empire russe. — *Président :* M. DENIKER.
Indochine. — *Président :* M. le Dr J. HARMAND.
Italie. — *Président :* M. MARCEL VERNET.
Tibet et populations tibéto-birmanes. — *Président :* M. J. BACOT.

Art préhistorique. — *Président :* M. HENRI BREUIL.
Folk-Lore européen. — *Président :* M. A. VAN GENNEP.

La cotisation annuelle est de 25 francs. Elle donne droit au service de la *Revue*.

Elle peut être rachetée moyennant le versement, une fois pour toutes, de la somme de trois cents francs (art. 3 des Statuts). Si le demandeur désire user de cette faculté, il est prié de l'indiquer.

Toutefois, cette faculté n'est pas accordée aux établissements souscripteurs tels que Sociétés, Bibliothèques, Musées, etc., et, en général, à tout corps moral ou groupement à durée illimitée.

Afin d'éviter les frais de recouvrement, MM. les membres sont priés d'adresser directement leurs cotisations en mandat-poste, bon de poste ou chèque, au Trésorier, M. J.-A. DECOURDEMANCHE, rue Condorcet, 53, Paris (IXe).

Pour tous les renseignements, s'adresser au Secrétaire Général, M. G. REGELSPERGER, rue La Boëtie, 85, Paris (VIIIe).

Prière d'envoyer tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (manuscrits, etc.), à M. A. VAN GENNEP, Villa Flamande, Bourg-la-Reine (Seine), et les revues d'échange, ouvrages pour comptes-rendus, etc., au nom de la *Revue*, chez M. E. LEROUX, éditeur, 28, rue Bonaparte.

Les membres de l'Institut Ethnographique peuvent acquérir le tome Ier de la *Revue* (année 1910) chez M. E. LEROUX, éditeur, avec une réduction de 15 o/o sur le prix de l'abonnement.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE

PUBLIÉE PAR

L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

BUREAU OF
AMERICAN ETHNOLOGY.
FEB 13 1912
LIBRARY

Nos 9-12 SEPTEMBRE-DÉCEMBRE 1911

SOMMAIRE

Pages.

GENNEP (A. Van). — Études d'ethnographie algérienne : Les soufflets algériens. — Les poteries kabyles. — Le tissage aux cartons. — Avec 35 fig. et 7 planches hors texte 265
Analyses et Notices 347
Table des matières du tome II 353

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

BUREAU DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Président : M. J. DE MORGAN, ancien Directeur général des Antiquités de l'Égypte, Délégué général en Perse du Ministère de l'Instruction publique.
Vice-Président : M. M. DELAFOSSE, Administrateur de 1re classe des Colonies, chargé du cours de langues soudanaises à l'École des langues orientales et du cours de dialectes et coutumes de l'Afrique Occidentale Française à l'École coloniale.
Secrétaire Général : M. G. REGELSPERGER, docteur en Droit.
Directeur des Publications : M. A. VAN GENNEP, fondateur de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie.**
Trésorier : M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

SECTIONS D'ÉTUDES

Afrique occidentale. — *Président :* M. M. DELAFOSSE.
Asie antérieure. — *Président :* M. J. DE MORGAN.
Amérique. — *Président :* M. le Dr CAPITAN.
Empire russe. — *Président :* M. DENIKER.
Indochine. — *Président :* M. le Dr J. HARMAND.
Italie. — *Président :* M. MARCEL VERNET.
Tibet et populations tibéto-birmanes. — *Président :* M. J. BACOT.

Art préhistorique. — *Président :* M. HENRI BREUIL.
Folk-Lore européen. — *Président :* M. A. VAN GENNEP.

La cotisation annuelle est de 25 francs. Elle donne droit au service de la *Revue*.

Elle peut être rachetée moyennant le versement, une fois pour toutes, de la somme de trois cents francs (art. 3 des Statuts). Si le demandeur désire user de cette faculté, il est prié de l'indiquer.

Toutefois, cette faculté n'est pas accordée aux établissements souscripteurs tels que Sociétés, Bibliothèques, Musées, etc., et, en général, à tout corps moral ou groupement à durée illimitée.

Afin d'éviter les frais de recouvrement, MM. les membres sont priés d'adresser directement leurs cotisations en mandat-poste, bon de poste ou chèque, au Trésorier M. J.-A. DECOURDEMANCHE, rue Condorcet, 53, Paris (IXe).

Pour tous les renseignements, s'adresser au Secrétaire Général, M. G. REGELSPERGER, rue La Boëtie, 85, Paris (VIIIe).

Prière d'envoyer tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (manuscrits, etc.), à M. A. VAN GENNEP, Villa Flamande, Bourg-la-Reine (Seine), et les revues d'échange, ouvrages pour comptes-rendus, etc., au nom de la *Revue*, chez M. E. LEROUX, éditeur, 28, rue Bonaparte.

Les membres de l'Institut Ethnographique peuvent acquérir le tome Ier de la *Revue* (année 1910) chez M. E. LEROUX, éditeur, avec une réduction de 50 o/o sur le prix de l'abonnement.

SMITHSONIAN INSTITUTION LIBRARIES
3 9088 01212 6595